ANTROPOLOGÍA

Lecturas

PAUL BOHANNAN
MARK GLAZER

McGraw-Hill

ANTROPOLOGIA
Lecturas

Segunda edición

Editado con introducciones de
PAUL BOHANNAN
Profesor Emérito de Antropología
Universidad de California del Sur
MARK GLAZER
Universidad Panamericana

Traducción
MARIA LUISA CARRIO
MERCEDES VALLES

Revisión técnica
MARIA JESUS BUXO
Universidad de Barcelona

McGraw-Hill
MADRID • BUENOS AIRES • CARACAS • GUATEMALA • LISBOA • MEXICO • NUEVA YORK
PANAMA • SAN JUAN • SANTAFE DE BOGOTA • SANTIAGO • SÃO PAULO
AUCKLAND • HAMBURGO • LONDRES • MILAN • MONTREAL • NUEVA DELHI
PARIS • SAN FRANCISCO • SIDNEY • SINGAPUR • ST. LOUIS • TOKIO • TORONTO

ANTROPOLOGIA. Lecturas. Segunda edición

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

DERECHOS RESERVADOS © 1993 respecto a la primera edición en español, por McGRAW-HILL/INTERAMERICANA DE ESPAÑA, S. A.

Edificio Valrealty, 1.ª planta
Basauri, 17
28023 Aravaca (Madrid)

Traducido de la segunda edición en inglés de
HIGH POINTS IN ANTHROPOLOGY

Copyright © MCMLXXXVIII por McGraw-Hill Inc.

ISBN: 0-07-553977-2

ISBN: 84-481-0010-7
Depósito legal: M. 304-1997

Compuesto en: MonoComp, S. A.
Impreso en: Lavel, Industria Gráfica, S. A.

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

Contenido

Prólogo xi
Introducción xii

Primera parte Evolución unilineal 1

Herbert Spencer

Antecedentes 3
Introducción 5

1. La evolución de la sociedad 6

Lewis Henry Morgan

Antecedentes 29
Introducción 31

2. Sociedad antigua 32

Edward Burnett Tylor

Antecedentes 61
Introducción 63

3. Cultura primitiva 64

Segunda parte Antropología cultural temprana 79

Franz Boas

Antecedentes 81
Introducción 83

4. Las limitaciones del método comparativo de la antropología 85

5. Los métodos de la etnología 93

Alfred Louis Kroeber

Antecedentes 101
Introducción 103

6. El concepto de cultura en la ciencia 104

Robert H. Lowie

Antecedentes 123
Introducción 124

7. Los determinantes de la cultura 126

Edward Sapir

Antecedentes 139
Introducción 141

8. El status de la lingüística como ciencia 142

Benjamin Lee Whorf

Antecedentes 149
Introducción 151

9. La relación del pensamiento y el comportamiento habituales con el lenguaje 152

Ruth Fulton Benedict

Antecedentes 175
Introducción 177

10. La integración de la cultura 178

Ralph Linton

Antecedentes 187
Introducción 189

11. Status y función 191

Introducción 204

12. Cultura y normalidad 204

Abram Kardiner

Antecedentes 213
Introducción 214

13. La técnica del análisis psicodinámico 215

Tercera parte Estructura, función y reciprocidad 237

Emile Durkheim

Antecedentes 239
Introducción 241

14. Normas para la explicación de hechos sociales 242

Introducción 262

15. Formas elementales de la vida religiosa 263

Marcel Mauss

Antecedentes 273
Introducción 274

16. Los dones y la devolución de dones 275

Bronislaw Malinowski

Antecedentes 281
Introducción 283

17. El grupo y el individuo en el análisis funcional 284

A. R. Radcliffe-Brown

Antecedentes 305
Introducción 307

18. Sobre el concepto de función en la ciencia social 308
19. Sobre la estructura social 315

Cuarta parte Ecología cultural y teoría neoevolutiva 329

Julian Steward

Antecedentes 331
Introducción 333

20. El concepto y el método de la ecología cultural 334

Leslie A. White

Antecedentes 345
Introducción 347

21. El símbolo: el origen y la base del comportamiento humano 347

Introducción 348

22. La energía y la evolución de la cultura 349

Marshall D. Sahlins

Antecedentes 369
Introducción 370

23. Evolución: específica y general 370

Marvin Harris

Antecedentes 391
Introducción 392

24. Principios teóricos del materialismo cultural 393

Quinta parte Símbolos y estructuras 419

E. E. Evans-Pritchard

Antecedentes 421
Introducción 423

25. Antropología social: pasado y presente 424

Claude Lévi-Strauss

Antecedentes 437
Introducción 439

26. Estructura social 440
27. La historia de *Asdiwal* 474

Victor Turner

Antecedentes 515
Introducción 516

28. Pasajes, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de communistas 517

Clifford Geertz

Antecedentes 545
Introducción 546

29. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura 547

Postludio 1973 569
Postludio 1988 569
Sobre los autores 570

Prólogo

Creemos que el nacimiento de este libro es poco común. Alrededor de 1967, cuando Glazer era un estudiante en la Universidad de Northwestern, emprendió un curso de lectura con Bohannan sobre los importantes escritos históricos en antropología. Unos años más tarde, daba un curso sobre la historia de la antropología en Purdue, al mismo tiempo que Bohannan se hacía cargo de este curso en Northwestern. Comparábamos notas siempre que nos encontrábamos y vimos que ambos teníamos el mismo problema: nuestras clases eran tan grandes que no había suficientes copias de los materiales históricos necesarios en las bibliotecas de nuestras universidades. En muchos casos, no era posible comprar copias adicionales. Por tanto, no todo el mundo podía leer lo asignado.

Decidimos hacer algo al respecto y la solución fue este tipo de lecturas; es obviamente un compromiso, porque el estudiante profesional necesita menos una biblioteca. Sin embargo, ambos descubrimos que el uso de estas lecturas incrementaría enormemente la efectividad de nuestros cursos.

A mediados de los años ochenta, el libro todavía estaba en uso. Sobre la base de un cuidadoso estudio de mercado realizado por Random House-Knopf, comprobamos que las lecturas continuaban siendo de vital interés —sólo a una le faltaban firmes defensores entre los profesores que usaron el libro—. Esta fue suprimida. Nuevas selecciones se añadieron para actualizar el tema. No obstante, según se acerca uno a su propio tiempo, las líneas generales del proceso de la disciplina se hacen borrosas. Aunque confiamos en que las lecturas que hemos incluido son apropiadas, no estamos tan seguros de que otras hayan sido correctamente excluidas.

Muchas introducciones a las lecturas necesitaban un nuevo planteamiento debido a los quince años que median desde que se escribieron por primera vez. Por ello, fueron refundidas. Muchos autores habían muerto desde entonces, lo cual hacía necesario volver a trabajar en sus biografías. Como en la primera edición, Bohannan escribió el primer borrador de la introducción y los antecedentes para cada lectura y Glazer redactó el primer borrador de la introducción. Ambos somos responsables del borrador final.

Introducción

La historia no tiene principio. Tampoco la antropología. Pero los historiadores de la antropología deben empezar por algún lugar. Existe una fuerte tentación de decir que la antropología «empieza» con Tylor —o Helvetius o Aristóteles—. El principio de la antropología es muy similar al comienzo de la misma humanidad: el único modo de tratar una pregunta tan irreflexiva es crear falsas entidades y hacer declaraciones por parte de eruditos.

No hay ningún acontecimiento, ni persona, antes del cual no existiese la antropología y después del cual existiese. Más bien, existen curiosidades y actividades humanas que hoy se entienden como antropológicas —y extendemos nuestras conceptualizaciones al pasado, a periodos antes de que la palabra fuese incluso inventada, y ciertamente a periodos cuando la palabra significaba algo muy diferente de lo que hoy significa.

Sería posible retroceder para decir que los historiadores griegos y romanos, Jenofonte, Heródoto y Tácito, tienen mucho que decir sobre gentes extrañas y bárbaras que posteriormente pasarían a descripciones etnográficas. Sería sensato empezar con las observaciones del gran geógrafo y erudito árabe medieval Ibn Jaldun, cuyas descripciones de las gentes africanas y asiáticas son vividas, y hasta donde nosotros podemos juzgar, precisas. Pero, ¿era Ibn Jaldun antropólogo?, ¿era el *Australopithecus* un hombre?

Aunque un libro debe tener un principio, sus autores y editores deberían decir a sus lectores por qué empezaron donde lo hicieron. Y, ya que recopilar la historia de cualquier cosa supone ser altamente selectivo en cuanto a datos y requiere un «punto de vista», sea admitido o no, los autores o editores deberían dejar abiertas las bases de selectividad.

Las primeras lecturas de este libro datan, aproximadamente, de la década de 1870, de los mismos inicios de la ciencia social moderna. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, la naturaleza de las culturas europeas estaba cambiando (lo que llegó a llamarse «La Revolución Industrial» tenía unos cien años). Los pensadores se dieron cuenta de que la filosofía moral ya no era una herramienta adecuada para examinar las complejidades sociales de la nueva situación. Propusieron nuevas ideas, recogidas de diferentes fuentes, ideas que iban a cuajar en las ciencias sociales. La publicación de *Wealth of Nations*, de Adam Smith, en el decisivo año de 1776, fue el umbral de la revolución de la ciencia social que ocuparía los dos siglos siguientes.

Eric Wolf (1982: 7 y ss) sitúa lo que él llama el «punto decisivo crítico» de esta revolución, en las actitudes sociales aproximadamente a mediados de la década de 1800. Durante esos años, varias «ciencias sociales» recién inventadas se separaban unas de otras a veces con una fuerte intensidad. De hecho, la separación fue tan lejos que hoy ningún problema de mayor significado social puede ser resuelto por tan sólo una ciencia social. En la década de 1930 la separación había alcanzado el punto en que fue preciso inventar la palabra interdisciplinar.

En el periodo entre la publicación del libro de Smith y la mitad del siglo XIX, surgieron «disciplinas»: del viejo tema de la economía política y de los seminarios teológicos surgió la sociología. Como dice Wolf, los primeros sociólogos «separaron el campo de las relaciones sociales de la economía política». Acentuaron los vínculos sociales; la correlación de esos vínculos con otras partes del ambiente natural y social era irrelevante. Se crearon nuevos registros para distinguir el nuevo tema de la economía de lo que sería la ciencia política. De hecho, el proceso no está completo, pues los científicos sociales todavía pasan una cantidad desmesurada de tiempo distinguiendo una de otra.

La premisa básica de la entonces nueva sociología era, en palabras de Wolf (1982: 8), «el orden social depende del crecimiento y la extensión de las relaciones sociales entre los individuos». Esta idea está estrechamente asociada con un consenso de actitud; es decir, en términos antropológicos, una cultura común que se distingue de la cultura de otras gentes. Esta situación pronto llevó a la ficción de «una sociedad» cuyos límites están marcados por (1) las intensidades de las relaciones sociales y (2) la observación de las costumbres comunes. El error, dice Wolf (y nosotros estamos de acuerdo), era asumir que las relaciones sociales eran una «causa» de otros fenómenos observables.

Al mismo tiempo, el nuevo tema de la economía maduró, construido sobre Adam Smith y sobre la vieja «filosofía moral». Como afirma Wolf, «la economía abandonó su preocupación sobre cómo producen las poblaciones socialmente organizadas para suministrar a sus estados y dedicarse al estudio de cómo la demanda crea mercados» (1982: 9). La antropología económica tuvo que ser inventada en las décadas de 1950 y 1960 basada en una más temprana disposición para volver al punto original.

Del estudio de nuevas instituciones gubernamentales surgió una ciencia social, centrándose en el poder en relación con el gobierno, tanto como la economía se había centrado en la riqueza en relación con el mercado.

De la filosofía surgió un nuevo tipo de psicología, para ser reestructurada más tarde por la medicina, un proceso que todavía sigue, ya que siguen forjándose nuevos vínculos entre psicología, biología y medicina bajo nombres como *neuropsicología*.

Todo esto ocurría en un periodo en el cual estaba surgiendo una amplia variedad de doctrinas sociales. Llegaron a ser conocidas colectivamente como «socialismo» y, en gran medida, surgieron como respuesta a problemas dentro de la doctrina y la práctica del capitalismo.

Hasta este día, todas estas disciplinas arrastran conflictos desde su origen.

De los relatos de viajeros, misioneros, oficiales coloniales y museos recientemente establecidos surgió un tema nuevo al que se le dio el viejo nombre de *antropología*. (Aristóteles usó ya esta palabra y Kant escribió un libro corto con este nombre, pero no se corresponde con lo que hoy entendemos por antropología.)

La antropología, que surgió como una nueva disciplina a mediados y finales de la década de 1800, intentó retener una visión holística de la humanidad, pero, para hacerlo, volvió hacia un tema específico: lo que anteriormente se llamó gentes «primitivas», incluyendo las gentes prehistóricas y contemporáneas. Esa misma especialidad hizo difícil a los antropólogos examinar culturas tecnológica-

mente desarrolladas siguiendo su concepción holística. Al mismo tiempo aparecieron culturas desarrolladas desesperadamente complejas, ya que fueron examinadas a través de los múltiples objetivos de las disciplinas especializadas. Cualquier simplificación que ocurriese en el proceso de civilización fue, en su mayor parte, ignorada.

Hoy, simplemente estamos empezando a escapar del encierro de las premisas marcadas por el sometimiento a la disciplina de la ciencia social.

En la década de 1800, la antropología abrió amplios caminos hacia su futuro: se convirtió en ciencia «empírica». Primero, reunió información de muchas fuentes —historia, libros de viajes, folclore, informes de misioneros y agentes coloniales— sobre los pueblos que eran de su interés. Un poco más tarde, la antropología descubrió el trabajo de «campo»; la primera de las ciencias sociales en hacerlo. Los antropólogos salieron a descubrir por sí mismos qué hacían estas gentes y qué hacían esas poblaciones y cómo realizaban sus propias actividades. Desde entonces, la ciencia social nunca ha sido la misma.

El problema de dónde finaliza un libro sobre la historia del pensamiento antropológico es, por lo menos, tan importante como saber por dónde se empieza, y probablemente más discutible.

Nos hemos permitido entrar en la década de 1970. No obstante, subrayamos que deben pasar más décadas antes de que *alguien* pueda estar seguro sobre qué enfoques de la disciplina sobrevivirán y cuáles quedarán relegados.

Muchos lectores pueden no estar de acuerdo con la elección de textos que hemos hecho, especialmente los más recientes. Desearían que hubiésemos incluido X, Y y Z. Así, complementarían este libro con lo que ellos consideran más importante.

Finalmente, la historia de la antropología es, por supuesto, precursora de las controversias actuales dentro del tema. La historia y las preocupaciones de la sociedad mundial actual insisten en determinar cuáles pueden ser esas controversias. No obstante, hemos intentado evitar las controversias *específicas* en la antropología actual. Hay dos razones: la primera es que tales controversias cambian con contribuciones que influyen en el tema y con el flujo de acontecimientos mundiales; la segunda, e incluso más importante, es que las diferencias de opinión sobre las áreas más importantes de controversia forman parte de un crecimiento con éxito de la disciplina. Quizás los lectores quieran reflexionar sobre el impacto de presiones históricas y presentes en el tema.

Posición filosófica para una historia de la antropología

Los antropólogos, comprometidos con la etnología o su estudio a través de la historia, no pueden hacer nada mejor que leer *Apologie pour l'histoire*, de Marc Bloch, para encontrar el método y los problemas esenciales del tema. Si añaden a este libro *The Idea of History*, de R. G. Collingwood, y *What is History?*, de E. H. Carr, estarán bien orientados, no sólo para estudiar historia, sino también para hacer cualquier estudio etnográfico. Sorprende especialmente el libro de Carr por la similitud de ambos enfoques.

Aunque conseguir datos en historia difiere considerablemente de la reunión de datos en antropología, la formación de juicios en ambos campos son los mismos. Y, asombrosamente, la finalidad es la misma: llamar la atención de nuestros contemporáneos sobre la manera en que gentes de otros lugares y tiempos han ordenado sus vidas. Estamos interesados en una humanidad común y en los diferentes tipos de vida que los seres humanos pueden llevar —en los problemas comunes, así como en las diferentes soluciones.

Los antropólogos deberían estar entre los primeros en comprender lo esencial de la posición de Collingwood. Este afirmó que la filosofía de la historia se preocupa, no por el pasado, ni incluso por lo que piensan los historiadores sobre el pasado, sino, más bien, por la relación entre el pasado y el modo en que los historiadores piensan sobre él. Como afirmó: «El pasado que un historiador estudia no es un pasado muerto, sino un pasado que, de alguna manera, está aún vivo en el presente» (citado en Carr 1961: 22). En el caso específico que tenemos entre manos, al estudiar la historia de la antropología, debemos buscar los significados que los antropólogos de varios lugares y tiempos han encontrado en la antropología. Estos significados son productos de los tiempos en que vivieron sus autores y hoy son relevantes para nosotros.

Por tanto, estamos estudiando no sólo lo que era la antropología, sino también lo que es y lo que será. Porque lo que *fue* (es decir, como nosotros vemos que fue) cambia necesariamente con las transformaciones hasta el *devenir*.

Así, estamos adoptando sencillamente una visión que algunos historiadores llaman —no siempre como un cumplido— «presentística». Verdaderamente, es cuestionable que un científico adopte cualquier otra visión. Esto no es para implicar que no podemos detectar anacronismos o que no estamos interesados en lo que Spencer quiso decir en su día. Obviamente, no podemos entender totalmente el trabajo de Spencer sin saber algo de las ignorancias y entusiasmos de sus lectores. Pero, si Spencer no tuviese ningún significado en el mundo de hoy, no serviría de nada leerlo.

Hemos encontrado significado para la antropología actual en todas las selecciones que hemos hecho. Enumeraremos algunos de estos significados en introducciones cortas a cada selección, pero lo que nosotros hemos encontrado está necesariamente limitado por nuestra visión, así como por el problema práctico del espacio. Cualquier persona que lea este material a la luz de su conocimiento es probable que encuentre cosas que nosotros no reconocimos.

Un estudio de la historia de la antropología puede evitar muchos problemas al presente antropológico. Se dice que Gunnar Myrdal afirmó que Lord Keynes, ya que no sabía sueco y, por tanto, no podía leer los escritos de muchos de los más ilustres economistas suecos, estaba destinado a «una originalidad innecesariamente anglosajona». Conocer la historia de la disciplina de uno mismo puede evitar mucha originalidad innecesaria; también le puede dar muchas y buenas ideas, ya que el pasado nunca dice las cosas de la manera que el presente necesita que se digan. Con la actual cultura, los viejos pasajes adquieren nuevo significado, o pierden significado en conjunto. Pensamos que los pasajes que hemos seleccionado han adquirido nuevo significado y que son significativos para el futuro de esta materia.

El «punto de vista»

Hemos orientado la estructura de este libro en torno a la aparición de varias «grandes ideas», cada una de las cuales tuvo un impacto decisivo sobre todo lo que se llamase antropología antes de su aparición. Cada una de estas ideas tiene una vida que continúa en la antropología, lo hemos intentado señalar a medida que el tiempo ha ido avanzando.

Obviamente, los antecedentes, o el entorno en que cae un concepto (o del cual emerge, es lo mismo), son también algo esencial para saber su recepción y uso. Nos parece que algunas de las más importantes fuerzas «externas» en la historia de la antropología eran acontecimientos tales como la pérdida de los primeros imperios británico y francés y el establecimiento y liquidación final de sus segundos imperios; la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas no sólo dieron un aspecto decisivo a la historia intelectual y a la política, sino que tuvieron el efecto adicional de llevar una gran población alemana a América. Esta población proporcionó el corazón del sistema educativo norteamericano y de su tradición liberal, los cuales fueron factores vitales en el desarrollo de la antropología. Entonces, con el eclipse de la tradición liberal y el tropezón del sistema educativo, la antropología cambió de nuevo.

Otro punto (excepto para Japón) es que las minorías son una parte inherente de la organización, conocida como nación-estado, tanto si éstas están «fuera», como en Europa Central (los tiroleses son un buen ejemplo), como «dentro», como en Rusia (los alemanes del Volga o los armenios), y en Estados Unidos (indios, negros y el resto). Los estados nacionales, debido a la cuestión de las «minorías» integradas, crean tipos algo diferentes de imperialismo colonial que otros, tales como los que crearon el Imperio Romano o el Imperio Otomono. Ellos también crearon una clase especial de antropología.

Dos grandes pensadores han sido omitidos en este libro, ya que tuvieron impacto en el entorno general de la antropología más que en la propia antropología. Son Marx y Freud. Ambos forman parte del *Zeitgeist*, y sólo en este sentido son parte de la antropología. Ambos estaban interesados por la antropología, aunque Marx vivió antes de que la palabra significase lo que significa hoy; Freud leyó extensamente sobre ella. La malinterpretaron tanto como nadie lo había hecho; es decir, usaron materiales antropológicos con fines no antropológicos y con fines que los mismos antropólogos tienden a desaprobar.

La importancia de Freud para la antropología no se encuentra en obras tales como *Totem and Tabu*, en la que pretende versar sobre antropología; y tampoco son relevantes sus trabajos posteriores como *Civilization and Its Discontents*, el cual se asigna a estudiantes no graduados en cursos de ciencia social. Más bien, viene de sus primeros escritos —su libro con Brener, *On Hysteria;* su pieza maestra *The Interpretation of Dreams*, y las *Three Contributions*. Estos libros no podían, posiblemente, ser seleccionados en una obra que quiere mostrar los pasos históricos del desarrollo de la antropología —aunque el Capítulo 7 de *The Interpretation of the Dreams* puede ser muy bien uno de los documentos germinales de todos los tiempos para la antropología (a pesar del hecho de que pocos antropólogos lo han leído).

Lo mismo puede decirse de Marx; su trabajo ha sido tan criticado desde su muerte, y sus implicaciones se han hecho tan grandes que, seleccionar cualquier parte de Marx y ponerla en un libro de este tipo es fomentar un malentendido. Los antropólogos tienen que tratar en algún nivel con Marx, al igual que con Freud, pero como parte del medio, no como una contribución distinta a su propia disciplina. Como el resto del medio cultural, su «significado» cambia rápidamente según cambian las situaciones sociales y los valores culturales.

Esto no quiere decir que la antropología no haya hecho grandes contribuciones al medio de otras disciplinas. Después de todo, Marx estuvo influido por Lewis H. Morgan, y Freud estuvo enormemente influido por muchos antropólogos. Y el tono de finales del siglo XX sería realmente muy diferente sin ideas antropológicas como la cultura. Nuestros jóvenes serían criados de manera muy diferente si Margaret Mead no hubiese ido al Pacífico en la década de 1920.

Obviamente, entonces, muchos acontecimientos y tendencias históricas, muchos pensadores y muchos actores, han preparado el escenario para el surgimiento de ideas que hoy llamamos antropología. Detallarlas todas requeriría otro libro. No obstante, tales tendencias proporcionan un conjunto de factores que no deben ser ignorados cuando investigamos el pasado de nuestro tema. La antropología, como cualquier otra búsqueda, está inserta en el tiempo, lugar y cultura. Nuestras intuiciones son aplicables a nosotros mismos como a cualquier otro grupo. Si no lo hacen, algo está mal.

Es mucho más fácil mostrar algunas ideas de la antropología y dejar a nuestros estudiantes y críticos discutir sobre las que nos hemos dejado. Esperamos y buscamos controversia en este punto.

Las grandes ideas que queremos tratar aquí son la evolución, la cultura, la estructura, el tiempo y los símbolos.

Evolución

La idea de la evolución estaba en el aire hasta principios del siglo XIX. Goethe, por ejemplo, era evolucionista. Pero el primer erudito en exponer la idea en una forma reconocible hoy fue Herbert Spencer. En la década de 1840 creó una teoría de la evolución que le permitió tomar las mejores características del determinismo geográfico y algunas de las características de la biología de aquel tiempo y explicar todo en términos de «la supervivencia de los más dotados». Pero Spencer sólo hablaba periféricamente de los animales más dotados; se centró en las instituciones sociales y culturales más dotadas.

Cuando Spencer propuso la idea de la evolución cultural, esta fue recibida con calma. Hubo objeción intelectual de algunas fuentes pero no indignación moral. La idea de la evolución se hizo discutible sólo más tarde, cuando Darwin la aplicó a la biología. Es irónico que el mundo occidental hiciese algo grande de la publicación centenaria de *The Origin of Species*, de Darwin, mientras que el centenario del trabajo de Spencer pasase desapercibido —cier-

tamente sin celebrarse—. Sólo después de Darwin, bajo el impacto del inapropiado nombre de «Darwinismo social», la idea de la evolución cultural fue un anatema para algunas escuelas de antropología en la primera mitad del siglo xx —especialmente para aquellas cuyos fundamentos yacen en la tradición liberal alemana.

Así empezamos nuestro libro, con Herbert Spencer. Spencer no es totalmente «moderno» —y, leerlo, significa tratar con un escritor que emplea un vocabulario que precede la mayoría de la ciencia social tal como la conocemos—. Al leer Spencer, uno mismo debe mantener constantemente dos cosas en mente. Primero, que está trabajando con un vocabulario extremadamente limitado, de ahí que caiga en analogías, falsas especificaciones e incluso sentido común (pocas cosas cambian más rápidamente que el sentido común). En segundo lugar, cuando se comprende a Spencer parece, como Shakespeare, estar lleno de tópicos, ¡*todo el mundo* sabe eso! Pero todo el mundo sabe eso porque Spencer y sus colegas lo resolvieron.

Por supuesto hay una continuidad entre las formas preevolutivas y evolutivas de la antropología. Pero (para tomar un eminente ejemplo preevolutivo) la *Antropología*, de Inmanuel Kant, está muerta. Para toda esa continuidad *On the Natural Variety of Mankind*, de Blumenbach (1775), es un libro mejor, pero está igualmente muerto, y por la misma razón.

El principio del siglo XIX necesitaba desesperadamente una nueva visión del mundo. Toda la cultura del momento luchaba hacia lo que Spencer, Darwin, Alfred Russell Wallace, Lewis H. Morgan, Marx y Engels propusieron: una teoría que explicase el pasado y el futuro de las formas bióticas y culturales. Lo realmente nuevo sobre la evolución era que explicaba el futuro, así como el pasado; obviamente, no podemos saber las «etapas» de la futura evolución, pero sabemos que la evolución nos rodea, que cada uno de nosotros es una parte integral de ella. Y como Teilhard de Chardin (1959) ha señalado, formular la teoría de la evolución fue un gran paso en la evolución.

La preocupación por la evolución ha culminado tres veces en antropología —una con Spencer y Morgan a mediados del siglo XIX; de nuevo con Leslie White y sus seguidores y adversarios a mitad del siglo XX; y, de nuevo, con los contratiempos que rodearon la publicación de *Sociobiology*, de E. O. Wilson, a mediados de la década de 1970 (la tercera tan reciente que es imposible seleccionar ejemplos que probablemente sigan siendo válidos).

Durante el período entre las dos primeras, los antropólogos intentaron evitar el tema —siempre con verdades que eran irrelevantes—. Desaprovecharon la reconstrucción de la historia basándose en una información inadecuada. Nosotros también, pero el argumento incluso no toca la base de la teoría evolutiva. Los seguidores de la evolución volvieron a las trivialidades detalladas de la difusión y los tópicos del funcionalismo sólo para aprender que ambos podían apoyar la teoría de la evolución.

El período entre Leslie White y Wilson vio a los antropólogos cada vez más preocupados por la evolución —con cuestiones de adaptación al medio, estudios sobre primates no humanos y la adaptación de la genética de población a cuestiones antropológicas—. Esta preocupación continúa mientras escribimos.

Cultura

La segunda gran idea que modifica los mismos fundamentos de la antropología es la idea de cultura. Esta idea es muy simple —tan simple que, durante décadas, fue difícil de entender—. Y tan simple que, como la «vida», parece lo suficientemente evidente y variada. Y, como la vida, se escapa a la mera definición: es un reino de vida, y es uno de los sistemas, como lo es la vida, para dar la ilusión de apartar el caos en un corto plazo (ya que ambas contribuyen, a la larga, a ello).

Descubrir la cultura fue tan importante para la evolución como descubrir la célula. El siglo después de 1865, aproximadamente, cuando la idea de cultura empezaba a ser tomada en la ciencia social de la tradición literaria romántica alemana, vio el principio de la antropología profesional —el surgimiento de gentes que se llamaron antropólogos más que otros que simplemente hacían antropología como vocación, porque era una ocupación interesante y significativa para un caballero o un filósofo. Estos nuevos profesionales investigaron la manera en que las nuevas ideas de cultura se adaptaban a cualquier otra dimensión de sus mundos: la religión estaba entre los primeros temas en ser adaptados a la idea de cultura por Edward Burnett Tylor y muchos eruditos menores. Pero fundamentalmente, la cultura tenía que adaptarse a las ideas sobre la psique, la biología, la economía, el gobierno, la familia, la ecología; a ideas acerca de todo.

Diferentes eruditos han pensado que una o más de estas nociones «de adecuación» eran lo esencial del tema. Ha habido deterministas económicos, deterministas psíquicos, deterministas sexuales, deterministas ecológicos —incluso deterministas culturales.

Hoy tenemos la cultura recién digerida; parece que sabemos lo que «es». Sin embargo, no hemos descubierto el «secreto» de la cultura, en el sentido que el DNA y la doble hélice son el «secreto» de la vida. Aunque algunos antropólogos (A. R. Radcliffe-Brown es probablemente el más célebre) han desterrado la palabra cultura en varias etapas de su carrera, hablaron (como Émile Durkheim y Marcel Mauss) de cultura sin usar la palabra.

Sin el concepto de cultura es demasiado fácil —quizás inevitable— retroceder a alguna noción de «memoria popular». Esto es lo que Sean O'Faolain hizo en *The Irish* (1947). Es lo que Freud hizo en *Totem and Tabu*. Es la acusación que hizo Marvin Harris (1968) a Durkheim, con alguna —pero no total— justificación. En efecto, Durkheim tenía el concepto de «representación» —en lo «colectivo» es donde surge la dificultad—. La noción de «mentalidad de grupo» no es más que un paso —de hecho un grave paso en falso— desde la *representación colectiva;* la «mente ancestral» no es más que otro paso en falso añadido.

El concepto de cultura es importante porque nos saca de este tipo particular de misticismo (por no decir sentimentalismo). Verdaderamente, ese es el problema. Incomprensiblemente, cambiamos cultura por «una cultura»; adquirimos «una cultura» confundida con ascentria; damos a todo un aura mística que es fundamentalmente narcisista —y volveremos a las épocas racistas de las que la idea de cultura nos debería haber salvado.

Desde que inició su desarrollo, la idea de cultura no ha conocido interrupción. La idea de evolución quedó apartada durante un período bastante largo

cuando fue rechazada por los antropólogos; entonces resurgió en el pensamiento antropológico. Aunque muchos antropólogos han caído en el misticismo en algunos textos donde palabras más específicas servirían mejor su propósito, sin embargo, ninguna gran escuela de antropología, que es «la ciencia de la cultura» ha visto a sus seguidores volver la espalda a la cultura. Por ahora.

Estructura

La idea de estructura es tan vieja como el problema de si la suma de las partes es más grande o menor que el total. Pero la estructura en la forma en que la idea surgiría en el siglo XX predomina en Herbert Spencer —quizá antes.

La idea de estructura en su moderno avatar dominante, entró en la antropología a través de antropólogos sociales británicos. Para ellos no significaba, ni significa, estructura cultural, sino estructura social. Pero la estructura social «humana», no importa lo «innata» que pueda ser, no importa lo fácilmente distinguible que sea de la cultura, no debe realizarse en términos culturales. Así, la cultura —como un modismo para la expresión de las relaciones que están «estructuradas» en una organización social— nunca estuvo ausente. Hemos oído decir a antropólogos sociales británicos de hace treinta años: «Oh, eso no es importante —sólo es cultura—.» No negaban la cultura, simplemente querían retirarla de una posición central y darle este papel a la estructura social.

Algo más tarde, la palabra estructura también se aplicó a lo que Noam Chomsky se ha referido como «estructura profunda», que sirve de base al lenguaje y a lo que Claude Lévi-Strauss hizo con su estudio del mito y sus *pensées sauvages*, siendo un grupo de cultura universal pero representando algo que es infracultural en el aparato humano perceptivo y conceptual.

Nos parece que el tema de la estructura está hoy situándose en un lugar seguro dentro de la historia de la antropología, pero ya no es la frontera, como lo era todavía a principios de la década de 1970, cuando se preparó la primera edición de este libro. En estos años intermedios, la antropología se ha alejado hacia otras especialidades. El orden final de estas fascinantes nuevas especialidades no es todavía evidente.

Tiempo y símbolos

Aunque la mayoría de los antropólogos tienen sus propias listas de candidatos, así como los tópicos de significado duradero en el siguiente periodo histórico, nos parece que hay por lo menos dos áreas cuya importancia actual puede presagiar futuros horizontes del tema: símbolos y procesos temporales. Tampoco es nuevo, pero hay nuevos puntos de vista, y ambos parecen moverse hacia el centro de una disciplina todavía con amplios horizontes.

En gran parte, los antropólogos norteamericanos se adelanteron a los historiadores durante muchas décadas. Cuando los antropólogos descubrieron «el trabajo de campo», ocurrieron dos hechos decisivos. Primero, ya que el trabajo en el campo etnográfico raramente se realiza durante largos periodos (se pueden citar excepciones como el trabajo de Elizabeth Colson o June Helm), los datos etnográficos nos llegan como secciones cruzadas de los procesos sociales. Radcliffe-Brown, por ejemplo, sugirió de forma simplista, que un estudio «diacrónico» era una serie de estudios «sincrónicos» colocados final con final. El resultado era que se acentuaban los hechos etnográficos, mientras que los hechos del crecimiento o ciclicidad de las instituciones se escondían.

Aquí hay dos factores: en primer lugar, la mayoría de las instituciones sociales tienen estructuras repetitivas de acontecimientos, tales como acontecimientos repetitivos de un día o un proceso técnico, o representan trayectorias con un principio, mitad y final, tales como la historia de una vida o el alza y la caída de una práctica ritual. Además, está la historia —y ciertamente se puede hacer antropología partiendo de datos históricos como de datos etnográficos.

Como punto de partida de esta preocupación con el tiempo y con el proceso, hemos tomado la conferencia de Marrett de E. E. Evans-Pritchard de 1950, en la cual hizo un alegato a la importancia de la historia y de la dimensión del tiempo en antropología. Se publicó en aquel momento el ensayo. *Europe and the People without History*, de Eric Wolf, ha resumido un largo periodo en el que esas implicaciones fueron reconsideradas.

En segundo lugar, se dice que a veces el *símbolo* es la esencia de la cultura humana porque es la esencia de la comunicación lingüística, lo que el *Homo sapiens* sólo usa entre criaturas. Se solía decir que, hacer herramientas, era la esencia de la cultura humana, porque ninguna otra especie podía hacerlo. Entonces, Jane Goodall descubrió que los chimpancés hacen herramientas simples, y se señaló que incluso los elefantes encuentran y usan herramientas simples. Actualmente, la posición del lenguaje está siendo similarmente mermada, ya que los investigadores han descubierto que los chimpancés pueden captar el significado de un limitado número de símbolos (después de todo, los perros y los caballos pueden aprender unas cuantas órdenes humanas). Los chimpancés han sido entrenados para comunicarse por ordenador con seres humanos entrenados y se les ha enseñado lo básico del lenguaje de los signos, pero aparentemente, ellos no crean nuevos signos y no los enseñan a otros adultos cuando son colocados en hábitats naturales. Tales estudios, en gran parte, se han abandonado.

Para marcar este área de la antropología hemos escogido algún trabajo pionero de Lévi-Strauss, así como el trabajo más desarrollado de Victor Turner y Clifford Geertz.

Ser antropólogo actualmente

Existe un mito según el cual la antropología es una «ciencia joven». No lo es. Los problemas que preocupan a los antropólogos actualmente han existido durante mucho tiempo —en realidad, desde el decimoprimer capítulo del Génesis que dice cómo Dios dividió a la humanidad en grupos lingüísticos y así los hizo participar en tradiciones culturales mutuamente ininteligibles—. Lo significativo de este libro es que, incluso desde un punto de vista formal, la antropología, como la conocemos hoy, retrocede más de ciento cincuenta años.

Aunque la antropología no es una ciencia nueva, carece, sin embargo, de pasado destacado. La razón es que, como los otros cuerpos del conocimiento que en la jerga de hoy llamamos ciencias del comportamiento, la antropología desafía nuestro sentido común —y entonces forma la base para un nuevo sentido común—. La antropología cambia —exponiendo lo absurdo y el error— los mitos y los valores de las culturas que la engendran. De hecho, los antropólogos pueden ser los mismos poetas que Platón quería echar de su República. Hacen preguntas embarazosas. Y una vez respondidas, estas preguntas (por lo menos las buenas) no desaparecen. Tampoco son resueltas la mayoría de ellas. Algunas de ellas se hacen obsoletas debido a las nuevas cuestiones que planteamos.

La historia de la antropología es entonces realmente la historia de los valores en el mundo, particularmente de los del mundo occidental. Algunos podrían añadir del mundo de la clase media. Aunque en un sentido más estrecho es la historia de cómo algunos de los valores actuales más eficaces en el campo de «las ciencias humanas» llegaron a ser lo que son, de los pasos en falso que dimos a lo largo del camino.

Referencias

Carr, E. H.: *What is History?* London: Macmillan, 1961.
Harris, Marvin: *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell, 1968.
O'Faolain, Sean: *The Irish*. Harmondsworth: Pelican Books, 1947.
Teilhard de Chardin, Pierre: *The Phenomenom of Man*. New York: Harper & Row, 1959.
Wolf, Eric R.: *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

PRIMERA PARTE

Evolución unilineal

Herbert Spencer 1820-1903

Antecedentes

Dos ideas dominaron la vida de Herbert Spencer: la de la evolución, para la cual inventó el término «supervivencia de los más dotados», y la de la libertad personal. Sus contemporáneos lo describieron como terco, independiente e intelectualmente superambicioso. No obstante, Spencer siempre se mantuvo firme en sus convicciones. Era un hombre de poca pretensión; se negaba a asistir a funerales, se burlaba de los honores académicos y desdeñaba la pompa del gobierno. La obsesión de su vida fue explicar toda la naturaleza como un sistema materialista sincronizado.

Nacido en Derby, Inglaterra, Herbert fue el único hijo que sobrevivió a la infancia. Su padre era un maestro, con unos planteamientos sociales y religiosos progresistas; su madre era una mujer tranquila y conformista. Spencer fue animado a seguir con su interés por la ciencia, particularmente por la historia natural, la física y la química, con exclusión de la historia y los clásicos. De modo que sus contemporáneos pensaron que estaba insuficientemente educado.

Tenía dieciséis años cuando finalizó su escolarización formal. Volvió a casa y durante un tiempo fue ayudante de profesor. Más tarde se convirtió en ingeniero de construcción ferroviaria y durante este período intentó inventar cosas y publicó unos cuantos artículos técnicos. Del ferrocarril cambió su interés hacia la teoría política —siendo sus principales preocupaciones limitar las funciones del Estado y conseguir el sufragio universal y una total separación de la Iglesia y el Estado.

Cuando tenía veintiocho años se convirtió en subeditor de un periódico, *The Economist* y, poco después, publicó su primer libro, *Social Status*. Los puntos principales del libro eran: 1) que «todo hombre tiene libertad para hacer todo lo que desea mientras no infrinja la igual libertad de cualquier otro hombre»; 2) que las funciones de cualquier Estado deberían estar limitadas a deberes políticos domésticos y a la protección de agresión extranjera a través de servicios armados; y 3) que es natural que el individuo, a través de su «capacidad de adaptación» se mueva sin final hacia un estado de «ajuste perfecto». Afirmó que «el progreso... no es un accidente, sino una necesidad».

Spencer publicó un artículo anónimo en 1852 —siete años antes de la publicación de *Origin of Species*, de Darwin— defendiendo la teoría de la evolución orgánica. En 1855 llegó *Principles of Psychology*, en el que basó condiciones mentales en propiedades físicas y químicas particulares. Ya que esta opinión no fue popular (por no decir escandalosa) y realmente mostró su limitada educación y aversión por la lectura, fue condenada universalmente.

Dos años mas tarde, Spencer empezó a formular su sistema filosófico. Se basaba en la evolución y previó —por lo menos diez décadas antes de que fuese finalmente aceptado— que una teoría de la evolución puede abarcar todos los fenómenos de la naturaleza. Para financiar la publicación de su escrito, vendió 600 suscripciones a una serie llamada *Descriptive Sociology*. El primer trabajo en la serie, *First Principles*, apareció en 1862. Mientras tanto había publicado *Education*, otro libro «escandaloso», en el que defendía el desarrollo natural de la inteligencia del niño, la importancia del interés del aprendiz y la idea de que, enseñar a un niño a través de la libertad y la experiencia, funciona mejor que a través de las órdenes y del castigo.

Principles of Biology, que se publicó en 1864, fue el resultado de la colaboración directa con Thomas Huxley. En él abogaba por influencias ambientales directas en el organismo y una tendencia de la evolución hacia el equilibrio.

Spencer, a menudo enfermo, fue siempre hipocondríaco. Después de 1866, su vida discurrió casi únicamente entre asociaciones intelectuales y un viaje anual a Escocia. Al sufrir algún tipo de «sobrecarga mental», Spencer se vio continuamente forzado a buscar la diversión. Pero él dictaba durante los descansos cuando estaba remando; recopiló una gran autobiografía; ayudó a fundar la Liga Anti-Agresión; visitó Estados Unidos y escribió *Man Versus the State* —todo a pesar de su aparente delicada salud.

Spencer vivía periódicamente en la miseria; vivió de ganancias inesperadas, tales como legados de su padre y de su tío, y regalos de seguidores leales. Empezó a recoger algún provecho de su trabajo hacia 1871. Hubo períodos posteriores de miseria, pero cuando murió dejó una considerable suma para continuar *Descriptive Sociology*.

Spencer contrató a tres eruditos cuando empezó a escribir su monumental *Principles of Sociology*. Su trabajo era leer y recopilar datos sobre gentes primitivas sobre las que Spencer pudiese escribir. Durante el mismo período usó ese material para su *Descriptive Sociology*, de varios volúmenes, y escribió el *Study of Sociology*, en el que hace consideraciones sobre algunos de los problemas con que se enfrenta un científico social. Finalmente, *Principles of Sociology* empezó a aparecer en 1877; el último volumen se publicó en 1896.

Spencer fue muy conocido por su comparación de la sociedad con un organismo y su creencia de que el Estado debía ser mantenido sólo en interés de sus ciudadanos. Postuló dos tipos de sociedad. Una era militar (estructurada en el status), y la otra era industrial (basada en el contrato), a la cual la militar dio paso en algunos lugares.

La creciente mala interpretación de sus criterios amargó los últimos años de Spencer. La apreciación de sus logros surgió en el último tercio del siglo XX.

Introducción

Spencer es considerado como el filósofo de la evolución. Esta idea sobre él ha sido tan arrolladora que sus otras contribuciones a la teoría de las ciencias sociales, normalmente, se ignoran. Realmente, su «filosofía sintética» se ha olvidado en gran manera. Que un autor como Spencer pueda ser tan relegado a nuestro inconsciente es verdaderamente paradójico —y más porque él formuló muchos de los términos que hoy se usan—. El fue quien primero usó como términos técnicos palabras como *superorgánico*, *función*, *estructura* y *sistema*. También se encuentran en Spencer los orígenes del funcionalismo estructural —un hecho que se olvidó durante las muchas décadas en que estaba asumido que la evolución y el funcionalismo estaban opuestos.

Spencer, como filosófico sintético, no estaba interesado en las ciencias sociales solas; estaba interesado en todas las ciencias. Tenía un interés muy especial por la biología. Fue Spencer, no Darwin, quien formuló «la supervivencia de los más dotados» —aunque realmente fueron Wallace y Darwin quienes detallaron los mecanismos biológicos en funcionamiento.

Más importante para el antropólogo, Spencer retuvo el modelo del organismo biológico como la base para el entendimiento de la esfera social. Spencer vio el organismo como modelo para la sociedad de dos modos: 1) una sociedad representa un sistema que tiene estructuras y funciones; y 2) una sociedad representa un cierto nivel de evolución social, determinado en base a su diferenciación estructural. Esta aproximación a la sociedad representa obviamente el pensamiento por analogía —la analogía orgánica que trata la sociedad como un organismo biológico—. Se dice que los procesos que son válidos para la biología —evolución, función, estructura y homeostasis— lo son para la lógica social. Aunque analogía no es identidad.

Según Spencer, el universo se puede explicar solamente en términos evolutivos. La sociedad, afirmó, empezó como un sistema (organismo) no diferenciado y simple. A través de la evolución, las sociedades (obsérvese el cambio de singular a plural —es de Spencer—) desarrollaron estructuras especializadas (por ejemplo, el gobierno) para representar funciones especializadas (por ejemplo, coordinar todo el sistema). Cuanto más diferenciada estructural y funcionalmente está una sociedad, tiene un lugar más avanzado en una taxonomía evolutiva.

De este tipo de razonamiento Spencer desarrolló dos esquemas diferentes y separados de taxonomía social. Son peores que inadecuados, ambos teóricamente y desde el punto de vista de la utilización de datos. Pero fueron un comienzo importante.

Como se ha observado, Spencer también usó el término *superorgánico*, el cual tiene su propio lugar en la teoría antropológica tal y como se desarrolló en los escritos de autores como Edward Sapir y Alfred Louis Kroeber. En los escritos de Spencer lo superorgánico se refiere a ideas que sobrepasan lo individual. Es a través de lo superorgánico, según Spencer, que la acción coordinada humana es posible. Con esta idea, Spencer tiende al concepto de cultura; realmente, si en la oración anterior se sustituye la palabra *cultura*, el significado de la oración se hace claro. El término, por supuesto, es primo hermano de la *consciencie collective* de Emile Durkheim, otra gran lucha para hablar sobre cultura sin un concepto de cultura.

A pesar de la total dedicación de Spencer a la conceptualización evolutiva, debe observarse que la teoría evolutiva moderna proviene más directamente de Morgan que de Spencer. Pero parece que el funcionalismo estructural tiene fuertes raíces en los criterios de Spencer sobre estructura, función, organismo y evolución.

1. La evolución de la sociedad*

¿Qué es una sociedad?

Esta cuestión debe ser preguntada y respondida al principio. Hasta que hayamos decidido si considerar o no una sociedad como una entidad, y hasta que decidamos si, en caso de ser considerada una entidad, una sociedad se clasifica como absolutamente diferente a todas las demás entidades o similar a algunas otras, nuestra concepción del tema que tenemos ante nosotros es vaga.

Puede decirse que una sociedad no es sino un nombre colectivo para un número de individuos. Llevando a otra esfera la controversia entre nominalismo y realismo, un nominalista puede afirmar que, como existen solamente los miembros de una especie, mientras que la especie considerada aparte de ellos no tiene existencia, así las unidades de una sociedad como tal existen, mientras que la existencia de la sociedad es tan solo verbal. Considerando la audiencia de un conferenciante, como un conjunto que, al desaparecer al final de la conferencia, constituye la prueba de que no es una cosa, sino sólo una disposición de personas, el nominalista podría argumentar que este hecho corrobora la idea de que los ciudadanos forman una nación.

Pero, sin discutir los otros pasos de su argumento, se puede negar el último paso. La disposición, temporal en un caso, es permanente en el otro; y es la permanencia de las relaciones entre partes componentes lo que constituye la individualidad de un total diferenciado de las individualidades de sus partes. Una masa rota en fragmentos deja de ser una cosa, mientras que a la inversa, las piedras, ladrillos y madera previamente separados, se convierten en la cosa llamada casa si se conectan de unos modos establecidos.

Así, consecuentemente, consideramos una sociedad como entidad ya que, aunque formada por varias unidades, implica cierta concreción en el conjunto de ellas por la persistencia general de las disposiciones entre ellas a través del área ocupada. Y es este rasgo el que da nuestra idea de una sociedad...

Pero ahora, considerando una sociedad como una cosa, ¿qué clase de cosa debemos llamarla? Parece totalmente diferente a todo objeto con el que nuestros

* Reimpreso de Robert L. Carneiro, ed.: *The Principles of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), con permiso del editor.

sentidos nos informan. Cualquier similitud que posiblemente pueda tener con otros objetos no puede percibirse, sino por la razón. Si las relaciones constantes entre sus partes la hacen una entidad, surge la pregunta de si estas relaciones constantes entre sus partes son semejantes a las relaciones constantes entre las partes de otras entidades. Entre una sociedad y cualquier otra cosa más, el único parecido concebible debe ser uno debido al *paralelismo de principio en la disposición de los componentes*.

Hay dos clases de agregados con los que se puede comparar el agregado social —el inorgánico y el orgánico—. ¿Son los atributos de una sociedad de alguna manera como los de un cuerpo no vivo —o son de alguna manera como los de un cuerpo vivo—?, ¿o son completamente diferentes a ambos?

La primera de estas preguntas solamente necesita ser preguntada para ser respondida negativamente. Un total cuyas partes están vivas no puede, en sus caracteres generales, ser como totales sin vida. La segunda pregunta, para no ser así inmediatamente contestada, va a ser respondida afirmativamente. Ahora tenemos que considerar las razones para afirmar que las relaciones permanentes entre las partes de una sociedad son análogas a las relaciones permanentes entre las partes de un cuerpo vivo.

Una sociedad es un organismo

Cuando decimos que el crecimiento es común a los agregados sociales y a los agregados orgánicos no excluimos totalmente a la comunidad con agregados inorgánicos. Algunos de estos, como los cristales, crecen de manera visible y, según la hipótesis de la evolución, todos han surgido por integración en algún que otro momento. Sin embargo, comparados con las cosas que nosotros llamamos inanimadas, los cuerpos vivos y las sociedades exhiben tan claramente el aumento de masa que justamente podemos considerar éste como característico de ambos. Muchos organismos crecen durante toda su vida. El crecimiento social, normalmente, continúa bien hasta épocas en que las sociedades se dividen o hasta épocas en que están vencidas.

Aquí tenemos el primer rasgo por el que las sociedades se alían con el mundo orgánico y se distinguen sustancialmente del mundo inorgánico.

También es característico de los cuerpos sociales, como de los cuerpos vivos que, mientras crecen en tamaño, crecen en estructura. Como el embrión de un animal, que tiene pocas partes distinguibles, pero que al ir adquiriendo más masa, sus partes se multiplican y diferencian. Así ocurre con una sociedad. Primero las diferencias entre sus grupos de unidades apenas son visibles en número y grado, pero según aumenta la población, las divisiones y subdivisiones se hacen más numerosas y más determinadas. Además, tanto en el organismo social como en el organismo individual, las diferenciaciones sólo cesan con la conclusión del tipo que marca la madurez y precede la decadencia.

Aunque en los agregados inorgánicos, como en todo el sistema solar y en cada uno de sus miembros, las diferenciaciones estructurales también acompañan a las integraciones, éstas son relativamente tan lentas y simples que pueden

ignorarse. La multiplicación de las partes contrastadas en cuerpos políticos y en cuerpos vivos es tan grande que sustancialmente constituye otro carácter común que los distingue de los cuerpos inorgánicos.

Esta comunidad se apreciará mejor al observar que la diferenciación progresiva de las estructuras va acompañada de la progresiva diferenciación de las funciones.

Las divisiones primaria, secundaria y terciaria que surgen en un animal en desarrollo, no asumen sus mayores y menores diferencias en vano. Junto a las diversidades en sus formas y composiciones están las diversidades en las acciones que realizan: crecen en órganos diferentes con deberes diferentes. Asumiendo la función completa de absorver el alimento al mismo tiempo que asume sus caracteres estructurales, el sistema alimentario se va separando gradualmente en porciones contrastadas, cada una de las cuales tiene una función especial que forma parte de la función general. Un miembro adquiere divisiones y subdivisiones, las cuales representan sus partes principales y secundarias en esta sección.

Así ocurre con las partes en que se divide una sociedad. Una clase dominante que está surgiendo no se hace simplemente diferente del resto, sino que toma el control sobre el resto; cuando esta clase separa a los dominantes de los dominados, los primeros empiezan de nuevo a desempeñar distintas funciones del control total. Ocurre otro tanto con las clases cuyos actos son controlados. Los diversos grupos en que se dividen tienen ocupaciones diversificadas: cada grupo, a su vez, también adquiere menores diferencias entre sus componentes, así como menores diferenciaciones de tareas.

Y aquí vemos más claramente cómo los dos tipos de cosas que estamos comparando se distinguen de las cosas de otras clases, ya que tales diferencias de estructura como lentamente surgen en los agregados inorgánicos no están acompañadas por lo que justamente podemos llamar diferencias de función.

Al iniciar el próximo y más distintivo rasgo común veremos por qué, en un cuerpo político y en un cuerpo vivo, consideramos estas diferentes acciones de las diferentes partes apropiadamente como funciones, mientras no podemos considerar así las diferentes acciones de las diferentes partes en un cuerpo inorgánico.

La evolución establece en ambas, no simplemente diferencias, sino diferencias claramente conectadas —diferencias tales que cada una hace posible las otras—. Las partes de un agregado inorgánico están tan relacionadas que una puede cambiar en gran manera sin afectar apreciablemente al resto. Ocurre de otro modo con las partes de un agregado orgánico o de un agregado social. En cada uno de éstos, los cambios en las partes están mutuamente determinados, y las acciones cambiadas de las partes son mutuamente dependientes. También en ambos esta mutualidad aumenta según avanza la evolución. El tipo más bajo de animal es todo estómago, todo fachada, todo miembro. El desarrollo de un tipo que tiene apéndices por los que se mueve o coge la comida sólo puede darse si a estos apéndices, perdiendo poder para absorber el alimento directamente de cuerpos circundantes, se les suministra alimento por partes que retienen el poder de absorción. Una superficie respiratoria a la que se le traen fluidos circulantes para ser

aireados sólo puede formarse con la condición de que la pérdida concomitante de habilidad para suministrarse de materiales para repararse y crecer sea compensada por el desarrollo de una estructura que trae estos materiales.

De modo similar en una sociedad. Lo que llamamos con propiedad perfecta su organización, implica necesariamente rasgos del mismo tipo. Mientras es rudimentaria, una sociedad es guerrera, cazadora, constructora de cabañas, constructora de herramientas: cada parte cumple por sí misma todas las necesidades. El progreso, hasta un nivel caracterizado por un ejército permanente, puede alcanzarse sólo al surgir disposiciones para suministrar a este ejército comida, ropa y municiones de guerra por el resto. Si aquí la población se ocupa solamente de la agricultura y allí de la minería —si estos manufacturan mercancías mientras aquellos las distribuyen— debe ser con la condición de que a cambio de una clase especial de servicio prestado por cada parte a otras partes, estas otras partes den respectivamente debidas proporciones de sus servicios.

Esta división del trabajo, primero explicada por economistas políticos como un fenómeno social, y en seguida reconocida por biólogos como un fenómeno de los cuerpos vivos, al cual llamaron «división fisiológica del trabajo», es aquella que hace a la sociedad, como a lo animal, un conjunto vivo. Apenas puedo acentuar suficientemente la verdad que respecto a este rasgo fundamental un organismo social y un organismo individual son totalmente iguales. Cuando vemos que en un mamífero impresionante los pulmones hacen parar al corazón, que si el estómago falla en su cometido todas las demás partes dejan más tarde de actuar, que la parálisis de sus miembros supone en general la muerte del cuerpo por falta de comida o incapacidad para escapar, que incluso la pérdida de órganos tan pequeños como los ojos priva al resto de un servicio esencial para su conservación, no podemos sino admitir que la mutua dependencia de las partes es una característica esencial. Y cuando vemos que en una sociedad los trabajadores del hierro paran si los mineros no suministran materiales, que los fabricantes de ropa no pueden continuar el negocio sin los que hilan y tejen tejidos textiles, que la comunidad manufacturera dejará de actuar a menos que las agencias de producción y distribución de comida funcionen, que los poderes de control, gobiernos, oficinas, oficiales legales, policía deben fracasar en mantener el orden cuando no se les suministran las necesidades de la vida por las partes mantenidas en orden, estamos obligados a decir que esta mutua dependencia de las partes es igualmente rigurosa. Diferentes como son los dos tipos de agregados, son iguales respecto a este carácter fundamental y a los caracteres que él implica.

Como las acciones combinadas de las partes mutuamente dependientes constituyen la vida del total, y cómo de ahí resulta un paralelismo entre vida social y vida animal, vemos aún más claramente al averiguar que la vida de cada organismo visible está formada por las vidas de unidades demasiado diminutas para ser vistas por el ojo.

El extraño orden *Myxomycetes* proporciona una innegable ilustración. Las esporas o gérmenes producidos por una de estas formas se convierten en mónadas ciliadas, las cuales, después de un tiempo de activa locomoción, cambian a formas como las de las amebas, se mueven, toman alimento, crecen, se multiplican por

cisión. Entonces estos individuos con forma de ameba pululan juntos, empiezan a unirse en grupos y estos grupos a unirse con otros, formando una masa a veces apenas visible, a veces tan grande como una mano. Este *plasmodium*, irregular, mayormente reticular, y sustancialmente gelatinoso, muestra movimientos de sus partes como los de un gigante rizópodo, arrastrándose despacio sobre superficies de sustancias deterioradas, e incluso hasta los tallos de las plantas. Aquí es entonces demostrable la unión de muchos individuos vivos diminutos para formar un agregado relativamente vasto en el que las individualidades se pierden aparentemente, pero cuya vida resulta de la combinación de sus vidas...

La relación entre las unidades y la vida del agregado tiene un carácter adicional común a los dos casos. La vida del agregado puede ser destruida por una catástrofe sin destruir inmediatamente las vidas de todas sus unidades mientras que por otra parte, si ninguna catástrofe la acorta, la vida del agregado es mucho más larga que las vidas de sus unidades.

En un animal de sangre fría, las células ciliadas hacen sus funciones con perfecta regularidad bastante después de que la criatura de la que forman parte se ha quedado sin movimiento. Las fibras musculares retienen su poder de contracción bajo estimulo. Las células de los órganos secretores siguen vertiendo su producto si se les suministra la sangre artificialmente. Y los componentes de un órgano completo, como el corazón, continúan su cooperación durante muchas horas después de su separación.

De manera similar, la parada de esas actividades comerciales, coordinaciones gubernamentales, etc., que constituyen la vida colectiva de una nación, puede ser causada, pongamos por una invasión de bárbaros, sin parar inmediatamente las acciones de todas las unidades. Algunas de estas clases, especialmente las que se encargan de la producción de comida, pueden sobrevivir largo tiempo y seguir con sus ocupaciones individuales.

Por otra parte, los elementos vivos diminutos que componen un animal desarrollado se desarrollan individualmente, hacen sus partes, decaen y son reemplazados, mientras el animal como total continúa. En la capa profunda de la piel, las células se forman por fisión que, al crecer, son empujadas hacia fuera, y haciéndose lisas para formar la epidermis; finalmente se exfolian, mientras que las más jóvenes ocupan sus lugares. Las células del hígado, creciendo por inhibición de sustancias de las cuales separan la bilis, mueren entonces y sus asientos libres son ocupados por otra generación. Incluso el hueso, que es tan denso e inerte, es penetrado por los vasos sanguíneos que llevan el material para reemplazar los viejos componentes por los nuevos. Y la sustitución, rápida en algunos tejidos y lenta en otros, continúa a tal ritmo que durante la existencia continuada de todo el cuerpo cada porción de él ha sido producida y destruida muchas veces.

Así es también con una sociedad y sus unidades. La integridad del total como la de cada gran división se mantiene perpetuamente, a pesar de las muertes de sus ciudadanos componentes. La estructura de personas vivas que en una ciudad manufacturera producen algún artículo para uso nacional, después de un siglo sigue siendo una estructura tan grande, aunque todos los maestros y trabajadores que la compusieron hace un siglo han desaparecido. Incluso con las partes menores de esta estructura industrial la similitud permanece. Una firma que data de generaciones pasadas, todavía llevando el negocio con el nombre de su fundador, ha cambiado todos sus miembros y empleados uno por uno, quizás varias veces, mientras que la firma continúa ocupando el mismo lugar y manteniendo relaciones similares con compradores y vendedores. En todas partes encontramos esto. Cuerpos gubernamentales, generales y locales, corporaciones eclesiásticas, ejércitos, instituciones de todo tipo hasta cofradías, clubes, asociaciones filantrópicas, etc., nos muestran una continuidad de la vida que sobrepasa la de las personas que la forman. Más, mejor dicho. Como parte de la misma ley, vemos que la existencia de la sociedad en general sobrepasa en duración la de alguna de las partes componentes. Sindicatos privados, cuerpos públicos locales, instituciones nacionales secundarias, ciudades que tienen industrias especiales, pueden decaer, mientras que la nación se desarrolla en masa y estructura manteniendo su integridad.

También en ambos casos, las funciones mutuamente dependientes de las varias divisiones, estando cada una formada por las acciones de muchas unidades, resulta que estas unidades al morir de una en una son reemplazadas sin que la función en que participan sea lógicamente afectada. En un músculo, cada sarcómero que se desgasta cuando le corresponde es sustituido mientras el resto continúa sus contradicciones combinadas como de costumbre; la jubilación de un funcionario público o la muerte de un tendero perturba de manera inapreciable el negocio del departamento, o la actividad de la industria en la que participaba.

De aquí surge en el organismo social, como en el organismo individual, una vida del total muy diferente a las vidas de sus unidades, a pesar de que es una vida producida por éstas.

De esta similitud entre el organismo social y el organismo individual debemos pasar ahora a una diferencia extrema. Las partes de un animal forman un total concreto, pero las partes de una sociedad forman un total que es discreto. Mientras las unidades vivas que componen uno están unidas en estrecho contacto, las unidades vivas que forman la otra son libres, no están en contacto, y más o menos dispersas. ¿Cómo puede haber entonces algún paralelismo?

A pesar de que la coherencia entre sus partes es un prerrequisito para esa cooperación por la que la vida de un organismo individual continúa, y a pesar de que los miembros de un organismo social que no forma un total concreto no pueden mantener cooperación por medio de influencias físicas directamente propagadas de parte a parte, pueden y mantienen la cooperación por otro medio. Sin embargo, sin estar en contacto se afectan unos a otros a través de espacios intermedios, por el lenguaje emocional y por el lenguaje oral y escrito del intelecto. Para llevar a cabo acciones mutuamente dependientes es necesario que los impulsos, dispuestos en sus géneros, cantidades y tiempos, se lleven de parte a parte. Este requisito se cumple en cuerpos vivos por ondas moleculares que son difundidas indefinidamente en tipos inferiores y llevadas por canales definidos en tipos superiores (la función de estos canales se ha llamado significativamente *internuncial*). Esto se cumple en las sociedades por los signos de los sentimientos y

Estas analogías estructurales llegan a una fase final que es aún más sorprendente. En ambos casos, hay un contraste entre el modo original de desarrollo y un modo posterior.

En el curso general de la evolución orgánica de tipos inferiores a superiores, se han pasado todas las etapas descritas; pero ahora, en la evolución individual de un organismo de tipo superior estas etapas se acortan en gran manera, y un órgano se produce por un proceso comparativamente directo. Así, el hígado de un embrión mamífero se forma por la acumulación de numerosas células que llegan a ser una masa que se proyecta de la pared del intestino, mientras, simultáneamente, baja hacia él un ciego del intestino. La transformación de este ciego en el conducto hepático tiene lugar al mismo tiempo que surgen conductos menores dentro de la masa de las células, conectados con este conducto principal y mientras tanto se dan otros cambios que, durante la evolución del órgano a través de tipos superiores sucesivamente, van uno detrás del otro.

En la formación de órganos industriales ocurre lo mismo. Ahora que el sistema de fábrica está bien establecido; ahora que se ha arraigado profundamente en la constitución social, vemos directas suposiciones de él en todas las industrias para las cuales se ha demostrado su conveniencia. Si en un lugar, el descubrimiento de mineral provoca la creación de fábricas de hierro, o en otro un tipo especial de agua facilita bebida, no se pasa por las primeras etapas de trabajador solo, familia, familias agrupadas, etc., sino que hay un repentino envío de materiales y hombres al lugar, seguidos de la formación de una estructura productiva de tipo avanzado. No surge solamente un gran establecimiento después de la manera directa, sino un grupo de grandes establecimientos. En Barrow-in-Furness vemos una ciudad con sus fábricas de hierro, sus negocios importadores y exportadores, sus extensos diques y medios de comunicación, todo en el espacio de unos pocos años después de ese tipo que ha llevado siglos desarrollar a través de sucesivas modificaciones.

Un cambio relacionado, pero incluso más marcado en el proceso evolutivo, es también común a los dos casos. Como en el embrión de un animal superior varios órganos tienen sus partes importantes asentadas fuera de su orden original, de antemano, como ocurría con el cuerpo en general, ocurre que los órganos enteros los cuales, durante el génesis en serie del tipo, llegaron tarde en comparación, entran en el individuo en desarrollo comparativamente pronto. Esto, lo cual el profesor Haeckel ha llamado heterocronía, se nos muestra en la primera señal del cerebro en un embrión mamífero, aunque en el animal vertebrado más inferior no existe nunca cerebro; o, de nuevo, en la segmentación de la espina dorsal antes de que se forme cualquier sistema alimentario, aunque en un protovertebrado, incluso cuando su sistema alimentario está completo, hay signos débiles de segmentación.

El cambio de orden análogo en la evolución social se nos muestra mediante nuevas sociedades que heredan los hábitos confirmados de las viejas. Por ejemplo, en Estados Unidos, donde una ciudad en el lejano oeste, tiene su hotel, iglesia, oficina de correos, mientras que hay pocas casas, y donde se construye un ferrocarril a través del desierto antes de los establecimientos. O, por ejemplo, Australia, donde pocos años después de que las cabañas de los viejos excavadores empezaron a agruparse alrededor de las nuevas minas se estableció una imprenta y un periódico, aunque en la tierra natal pasaron siglos antes de que una ciudad de tamaño similar desarrollase una agencia de este tipo.

Funciones sociales

Los cambios de estructuras no pueden ocurrir sin cambios de funciones. Mucho de lo que (previamente) se ha dicho, puede decirse aquí con términos sustituidos. Realmente, como en las sociedades muchos cambios de estructura están más indicados por cambios de función que vistos directamente, puede decirse que estos últimos ya se han descrito por deducción.

Sin embargo, hay ciertos rasgos funcionales no manifiestamente implicados por rasgos de estructura. A estos deben dedicarse unas cuantas páginas.

Si la organización consiste en una construcción del total, tal que sus partes pueden realizar mutuamente acciones dependientes, entonces en proporción como la organización es alta debe haber una dependencia de cada parte sobre el resto tan grande que la separación es fatal; y a la inversa. Esta verdad se muestra igualmente en el organismo individual y en el organismo social.

Los agregados animales inferiores están constituidos de tal manera que cada porción, similar a las demás en apariencia, realiza funciones similares, y aquí la separación espontánea o artificial apenas interviene en la vida de cualquier porción separada. Cuando la partícula de protoplasma vagamente diferenciada que forma un rizópodo se divide accidentalmente, cada división sigue como antes. Así ocurre también con esos agregados de segundo orden en los que los componentes permanecen sustancialmente igual. Los mónadas ciliados que cubren las fibras córneas de una esponja viva necesitan la ayuda de otros tan poco que, cuando la esponja se separa en dos, cada mitad sigue sus procesos sin interrupción. Incluso cuando ha surgido alguna diferencia entre las unidades, como en el pólipo familiar, la perturbación causada por la división es temporal: las dos o más porciones resultantes necesitan sólo un poco de tiempo para que las unidades se reorganicen en formas adecuadas antes de reanudar sus simples acciones ordinarias.

Lo mismo ocurre por la misma razón, con los agregados sociales inferiores. Un grupo errante sin cabeza de hombres primitivos se divide sin ningún inconveniente. Cada hombre, en seguida guerrero, cazador y constructor de sus propias armas, etc., con una piel roja que tiene en cada caso los mismos trabajos penosos a realizar, necesita concierto con sus compañeros sólo en la guerra y hasta cierto punto en la caza, y, excepto para luchar, el concierto con la mitad de la tribu es tan bueno como el concierto con el total. Incluso cuando existe la mínima diferenciación implicada por la autoridad, poco inconveniente resulta de la separación voluntaria o forzosa. Antes o después de que una parte de la tribu emigra, algún hombre se convierte en cabeza, y recomienza una vida social tan inferior como sea posible.

los pensamientos transmitidos de persona a persona, primero de manera vaga y sólo a través de cortas distancias, pero luego más definidamente y a través de cortas distancias, pero luego más definidamente y a través de distancias más grandes. Es decir, la función internupcial, que no puede ser conseguida por estímulos físicamente transferidos, se consigue por el lenguaje emocional e intelectual.

Esta dependencia mutua de las partes que constituye la organización es así eficazmente establecida. A pesar de lo discreto en lugar de lo concreto, el agregado social se hace un total vivo...

Ahora... resumamos las razones por las que consideramos una sociedad como un organismo.

Crece continuamente. Según crece, sus partes se hacen diferentes: muestra incremento de estructura. Las partes diferentes simultáneamente asumen actividades de distintos tipos. Estas actividades no son simplemente diferentes, sino que sus diferencias están tan relacionadas como para hacerse posible unas a otras. La ayuda recíproca así dada causa dependencia mutua de las partes. Y las partes mutuamente dependientes, viviendo de y por las demás, forman un agregado constituido sobre el mismo principio general que un organismo individual. La analogía de una sociedad con un organismo se hace todavía más clara al averiguar que cada organismo de tamaño apreciable es una sociedad, y al averiguar después que en ambos las vidas de las unidades continúan duramente un tiempo si la vida del agregado se para de repente, mientras que si el agregado no se destruye por la violencia su vida excede en larga duración las vidas de sus unidades. A pesar de que los dos son contrastados, respectivamente, como discreto y concreto, y a pesar de que resulta una diferencia en los fines favorecida por la organización, no hay diferencia en las leyes de la organización: las influencias requeridas mutuamente de las partes, no transmisibles de manera directa, son transmitidas de manera indirecta en una sociedad.

Habiendo así considerado de forma general las razones para considerar una sociedad como un organismo, estamos preparados para seguir la comparación con detalle.

Crecimiento social

Las sociedades, como los cuerpos vivos, empiezan como gérmenes —se originan de masas que son extremadamente diminutas en comparación con las masas que algunos de ellos llegan a alcanzar. Que de pequeñas multitudes errantes han surgido las más grandes sociedades es una conclusión para no ser atacada. Las herramientas de las gentes prehistóricas, más rudas incluso que las que usan los salvajes existentes, implican la ausencia de esas artes por las que se han hecho posible grandes agregados de hombres. Las ceremonias religiosas que sobrevivieron entre las razas históricas antiguas señalaban a un tiempo en el que los progenitores de esas razas tenían cuchillos de sílex, hacían fuego frotando trozos de madera y debían vivir en grupos tan pequeños como sólo es posible antes del surgimiento de la agricultura.

La implicación es que por integraciones directas e indirectas, con el paso del tiempo se han producido agregados sociales un millón de veces en tamaño los agregados que existieron solos en un pasado remoto. Aquí hay entonces un crecimiento que nos recuerda, por su grado, el crecimiento de los cuerpos vivos.

Entre este rasgo de la evolución orgánica y el rasgo responsable de la evolución superorgánica hay un paralelismo más: los crecimientos en los agregados de diferentes clases son muy variados en sus cantidades.

Echando un vistazo al conjunto total de tipos de animales, vemos que los miembros de una clase grande, los *Protozoos*, raramente tienen un tamaño mayor que el microscópico por el cual cualquier animal grande empieza. Entre los muy numerosos tipos de *Coelenterata*, las masas van desde la pequeña hidra a la gran medusa. Los tipos anélidos y de moluscos, respectivamente, nos muestran grandes contrastes entre sus miembros inferiores y superiores. Y los animales vertebrados, por término medio más grandes que el resto, presentan enormes diferencias entre ellos.

Diferencias semejantes de tamaño nos sorprenden cuando observamos el conjunto total de sociedades humanas. Distribuidos por varias regiones, hay grupos pequeños —todavía muestra existente del tipo primordial de sociedad—. Tenemos *wood veddas* que viven a veces en parejas y sólo se reúnen de vez en cuando; tenemos bosquimanos que deambulan en familias y ocasionalmente forman grupos más grandes; tenemos fueguinos agrupados en docenas o veintenas. Las tribus de australianos, tasmanios, andamanes, son variables dentro de los límites de quizás veinte a cincuenta. Y de manera similar, si la región es inhóspita, como con los esquimales, o si las artes de la vida están sin desarrollar, como con los nativos australianos, o si razas superiores cercanas son obstáculos para el crecimiento, como con las tribus indias de las montañas, como los juang, esta limitación al tamaño primitivo continúa. Donde un suelo provechoso permite mucha comida y donde una vida más establecida, que lleva a la agricultura, incrementa de nuevo el suministro de comida, nos encontramos con agregados sociales más grandes: como muchos en las islas polinésicas y en muchas partes de África. Aquí, cien o doscientos, varios miles, muchos miles, se mantienen juntos más o menos como una masa. Y entonces, en las sociedades superiores, en lugar de miles parcialmente agregados, tenemos millones totalmente agregados.

Los crecimientos de los organismos individuales y sociales son similares en otro aspecto. En cada caso el tamaño aumenta por dos procesos que se dan a veces por separado, a veces juntos. Hay aumento por simple multiplicación de las unidades, causando aumento del grupo; hay aumento por unión de grupos, y de nuevo por unión de grupos de grupos. El primer paralelismo es demasiado simple para necesitar ser ilustrado por los hechos que nos enseñan que el segundo debe ser explicado.

La integración orgánica, tratada extensamente en los *Principles of Biology*, se debe resumir aquí para que la comparación sea inteligible... El animal más pequeño, como la planta más pequeña, es esencialmente un grupo diminuto de moléculas vivas. A veces, como en el compuesto *Vorticellae* y en las esponjas, sus

último caso la tribu dominante, al mantener su supremacía, desarrolla más su carácter militar, haciéndose así diferente de las otras.

Cada vez que estos subgrupos se han consolidado tanto que sus poderes unidos se ejercen por medio de una institución de gobierno, llega el momento de aliarse con otros subgrupos o subyugarlos, lo que, a veces, puede finalizar en fusión. Cuando esto ocurre se da una complejidad más grande en la institución de gobierno, con su rey, gobernantes locales y pequeños jefes; y al mismo tiempo surgen divisiones de clases más marcadas, militares, religiosas, esclavos, etc. Entonces claramente la complicación de la estructura acompaña a un incremento de la masa.

Este aumento de heterogeneidad, que en ambas clases de agregados se da justo al crecimiento, presenta otro rasgo común. A diferencia de las partes, debida al desarrollo de las instituciones coordinadoras, le sigue una diferencia entre las agencias coordinadas, los órganos de alimentación, etc., en un caso, y las estructuras industriales en el otro.

Cuando los agregados animales del orden inferior se unen para formar un orden superior, y cuando, de nuevo, estos agregados secundarios se componen en agregados terciarios, cada componente es primero similar a los otros componentes, pero en el curso de la evolución surgen diferencias y se hacen más y más indudables. Entre los *Coelenterata* las etapas están claramente indicadas. De los lados de una hidra común brotan otras nuevas que al estar totalmente desarrolladas, se separan del padre. En los hidroides compuestos los jóvenes pólipos producidos de manera similar permanecen siempre juntos y cuando ellos repiten el proceso forman un agregado ramificado. Cuando los miembros del grupo compuesto llevan vidas similares y casi independientes, como en varios géneros arraigados, permanecen iguales salvo los que se convierten en órganos reproductores. Pero en los grupos flotantes y nadadores, formados por un proceso similar, los miembros condicionados de manera diferente se hacen distintos, mientras que asumen diferentes funciones.

Así ocurre con los menores grupos sociales combinados en un mayor grupo social. Cada tribu tenía originariamente unas divisiones industriales tan débilmente marcadas como suficientes para su bajo tipo de vida, y éstas eran como las de otra tribu. Pero la unión facilita el intercambio de productos y si, como normalmente ocurre, las tribus componentes ocupan respectivamente localidades favorables a tipos diferentes de producción, ocupaciones diferentes se inician, y de ahí resulta la diferencia de las estructuras industriales. Incluso entre tribus no unidas, como las de Australia, la permuta de productos suministrados por sus respectivos hábitats continúa mientras la guerra no lo impide. Y, evidentemente, cuando se ha alcanzado tal nivel de integración como en Madagascar, o en los principales Estados negros de Africa, la paz interna que sigue a la subordinación de un gobierno hace fácil el intercambio comercial. Si las partes similares permanecen juntas, la dependencia mutua se hace posible y, junto al crecimiento de la dependencia mutua, las partes se hacen diferentes.

El avance en la organización que sigue así al avance en la agregación, diferente en organismos individuales y en organismos sociales, está de acuerdo en ambos casos con la regla general: las diferenciaciones van de las más generales a las más especiales. Primero amplios y simples contrastes de las partes, luego dentro de las partes primariamente contrastadas, cambios que hacen divisiones diferentes de ellas, luego dentro de cada una de estas divisiones diferentes, diferencias menores, y así continuamente.

Las etapas sucesivas en el desarrollo de una columna vertebrada ilustra esta ley en los animales. Al principio, una depresión alargada del blastodermo, llamada la «estría primitiva», representa el axis cerebro espinal entero; no hay marcas de vértebras, ni incluso contraste entre la parte que va a ser la cabeza y la parte que va a ser la espina dorsal. Las arrugas que limitan esta estría, creciendo y doblándose más rápidamente en el final anterior, el cual a la vez se hace más ancho, empiezan a hacer el cráneo distinguible de la espina, y el principio de segmentación en la parte espinal, mientras que la parte cefálica permanece sin segmentar, refuerza el contraste. Dentro de estas divisiones principales pronto surgen divisiones menores. El cráneo rudimentario, doblándose hacia adelante, adquiere simultáneamente tres dilataciones indicando los centros nerviosos contenidos, mientras que la segmentación de la espina dorsal, extendiéndose a su final, produce una serie casi uniforme de «proto-vértebras». Primero estas proto-vértebras no sólo se diferencian muy poco unas de otras, sino que cada una es relativamente simple, una masa cuadrada. Gradualmente, esta serie casi uniforme, se convierte en divisiones diferentes —el grupo cervical, el grupo dorsal, el grupo lumbar; y mientras la serie de vértebras se hace así especializada en sus diferentes regiones, cada vértebra cambia de esa forma general que primero tenía en común con el resto, a la forma más especial que finalmente la distingue del resto. Al mismo tiempo, con el embrión se dan procesos similares, los cuales primero hacen a las partes grandes diferentes de las otras partes grandes, y entonces hacen las partes de esa parte diferentes una de otra.

Durante la evolución social se puede trazar metamorfosis análogas en todos los lugares. El surgimiento de la estructura que ejerce el control religioso servirá como ejemplo. En tribus simples, y en grupos de tribus durante sus primeras etapas de agregación, encontramos hombres que son hechiceros, sacerdotes, adivinadores, exorcistas, doctores, hombres que tratan con los supuestos seres sobrenaturales de todas las maneras posibles: propiciándolos, buscando conocimiento y ayuda de ellos, dándoles órdenes, dominándolos. Junto al avance en la integración social, surgen diferencias de función y de rango. En tanna «hay fabricantes de lluvia... y multitud de otros "hombres sagrados"» (Turner 1861: 89); en Fiji no hay sólo sacerdotes, sino también profetas (Williams y Calvert 1858, I: 229); entre los isleños hawaianos hay adivinadores y sacerdotes (Ellis 1826: 118); entre los neozelandeses, Thomson distingue entre sacerdotes y hechiceros (1859, I: 116); y entre los cafres, además de adivinadores y fabricantes de lluvia, hay dos clases de doctores que creen en lo sobrenatural y en agentes naturales al curar a sus pacientes (Backhouse 1844: 230).

Sociedades más avanzadas, como las de la antigua América, nos muestran todavía una gran multiformidad de este grupo una vez uniforme. En México, por ejemplo, la clase médica, descendiente de una clase de hechiceros que trataron antagónicamente con los agentes sobrenaturales que se suponía causaban enfermedad, eran distintos de los sacerdotes, cuyos tratos con los agentes sobrenatura-

individualidades de los componentes agregados se hacen menos distintas. En algunos *Coelenterata*, aunque mantienen una independencia considerable, la cual muestran moviéndose como amebas cuando están separadas, tienen sus individualidades principalmente inmersas en la del agregado formado de ellas: como la hidra común. Los agregados terciarios resultan de manera similar de la masa de los secundarios...

El crecimiento social procede por una composición y recomposición análogas. El grupo social primitivo, como el grupo primitivo de moléculas vivas con el que la evolución orgánica empieza, nunca consigue un tamaño considerable por simple aumento. Donde, como entre los fueguinos, los suministros de comida salvaje producidos por un hábitat inclemente no permitirán a más de una veintena aproximadamente vivir en el mismo lugar, donde, como entre los andamanes, limitados a una franja de orilla respaldada por un impenetrable bosque, cuarenta es el número aproximado de individuos que pueden encontrar presa sin ir demasiado lejos de su morada temporal (Movat 1863: 300), donde, como entre los bosquimanos, deambulando por regiones áridas, sólo son posibles grupos pequeños e incluso algunas familias «a veces tienen que separarse, ya que el mismo lugar no ofrece suficiente sustento para todos» (Lichtenstein 1812-1815, II: 194), tenemos ejemplos extremos de la limitación de simples grupos, y la formación de grupos migratorios cuando se pasa el límite.

Incluso en hábitats bastante productivos, la fisión de los grupos se necesita finalmente de una manera semejante. Extendiéndose según su número aumenta, una tribu primitiva alcanza una difusión en la que sus partes se hacen incoherentes, y gradualmente se separa en tribus que se hacen distintas tan rápido como sus dialectos constantemente divergentes se convierten en diferentes lenguas. A menudo no ocurre nada más que la repetición de esto. Conflictos de tribus, disminuciones o extensiones de algunas, crecimientos y divisiones espontáneas de otras, continúan.

La formación de una sociedad más grande se da sólo por la unión de estas sociedades más pequeñas, lo que ocurre sin eliminar las divisiones previamente causadas por separaciones. Este proceso se puede ver ahora entre razas no civilizadas, igual que se dio un día entre los antepasados de las razas civilizadas. En lugar de la independencia absoluta de los grupos pequeños, los más avanzados nos muestran ligeras cohesiones entre grupos más grandes. En América del Norte, cada una de las tres grandes tribus de comanches consta de varias familias teniendo una combinación tan débil como resultado del carácter personal del gran jefe (Schoolcraft 1853-1856, I: 260; Bollaert 1850: 267). Según Burton, también entre los dakotas hay siete familias, cada una incluyendo otras menores y en total, según Catlin, cuarenta y dos (1876, I: 209). De manera similar las cinco naciones iroquesas tienen cinco tribus.

En condiciones favorables surgen uniones más estrechas de estos grupos originales ligeramente coherentes, pero sólo se hacen permanentes de vez en cuando. Una forma común del proceso es la que describe Mason, que ocurría entre los Karenni (1868: 130). «Cada pueblo, con su escaso dominio es un Estado independiente, y cada jefe un príncipe, pero de vez en cuando surge un pequeño Napoleón, quien domina un reino y construye un imperio. No obstante, las dinastías duran sólo con la mente controladora.» Lo mismo ocurre en Africa. Livingstone dice: «Antes, todos los maranja estaban unidos bajo el gobierno de su gran jefe, Undi; ... pero después de la muerte de Undi se hizo pedazos... Este ha sido el destino inevitable de todo imperio africano desde tiempos inmemoriales» (ref. perdida).

Sólo ocasionalmente resulta un agregado social compuesto que resiste un período considerable, como Dahomey o Ashanti, que es «un conjunto de Estados que deben una especie de obediencia feudal al soberano» (Beecham 1841: 86). Las historias de Madagascar y de varias islas polinésicas también presentan estos grupos compuestos transitorios, de los cuales a la larga, en algunos casos, surgen algunos permanentes. Durante los primeros tiempos de las extinguidas razas civilizadas se pasaron como etapas. En palabras de Maspero, Egipto «se dividió primero en un gran número de tribus, las cuales en varios puntos empezaron a establecer simultáneamente pequeños Estados independientes, cada uno de los cuales tenía sus reglas y su culto» (1878: 18). Los grupos compuestos de griegos que se formaron primero fueron los que resultaron de la subyugación de ciudades más débiles por ciudades vecinas más fuertes. Y en el norte de Europa, durante los días paganos las numerosas tribus germánicas, cada una con sus divisiones cantonales, ilustraban esta segunda etapa de agregación.

Después de que estas sociedades compuestas se consolidan, la repetición del proceso en una más gran escala produce sociedades doblemente compuestas, las cuales, normalmente siendo consecuentes pero débilmente, se hacen en algunos casos bastante coherentes. Maspero deduce que los egipcios descritos anteriormente como resultantes de las integraciones de las tribus, se unieron en los dos grandes principados, Alto Egipto y Bajo Egipto, que fueron al final unidos, convirtiéndose los Estados pequeños en provincias. Los documentos jactanciosos de reyes mesopotámicos nos muestran de manera similar esta unión de uniones. Así también en Grecia la integración que ocurría primero localmente, empezó después a combinar las sociedades menores en dos confederaciones. Durante los días romanos surgieron federaciones de tribus con objetivos defensivos que finalmente se consolidaron, y más tarde se convirtieron en agregados aún más grandes. Antes y después de la era cristiana, lo mismo ocurrió por todo el norte de Europa. Después de un período de vagas y varias combinaciones, en tiempos posteriores, como bien ilustra la historia francesa, varios pequeños territorios feudales se convirtieron en provincias y varios de ellos más tarde en reinos.

Por tanto, en los crecimientos orgánico y superorgánico vemos un proceso de composición y recomposición llevado a varias etapas. En ambos casos, después de una consolidación de los agregados más pequeños, viene el proceso de formación de los agregados más grandes por la unión de los pequeños; en ambos casos, la repetición de este proceso convierte a los agregados en terciarios.

El crecimiento orgánico y el crecimiento superorgánico tiene aún otra analogía. Como se ha dicho anteriormente, el aumento por multiplicación de los individuos en un grupo y el aumento por la unión de los grupos pueden producirse simultáneamente, y así se hace en ambos casos.

Los grupos originales, animal y social, no sólo son pequeños, sino que les falta densidad. Las criaturas de tipos inferiores ocupan grandes espacios considerando las pequeñas cantidades de sustancia animal que contienen, y las sociedades de tipo inferior se extienden sobre áreas relativamente amplias respecto al número de sus componentes. Pero, así como la integración, en los animales, se muestra por concentración, así como por aumento de volumen, la integración social que resulta del agrupamiento de grupos se une al aumento del número contenido por cada grupo. Si contrastamos los grupos en regiones habitadas por tribus salvajes con las multitudes que ocupan regiones iguales en Europa, o si contrastamos la densidad de población en Inglaterra bajo la Heptarquía con su densidad actual, vemos además que el crecimiento producido por la unión de grupos ha seguido al crecimiento intersticial. Así como el animal superior se ha hecho no sólo más grande que el inferior, sino más sólido, así también lo ha hecho la sociedad superior.

El crecimiento social, junto al crecimiento de un cuerpo vivo, nos muestra el rasgo fundamental de la evolución bajo un aspecto doble. La integración se presenta en la información de una masa más grande y en el progreso de esta masa hacia esa coherencia debido a la proximidad de las partes.

No obstante, es propio añadir que hay un modelo de crecimiento social respecto al cual el crecimiento orgánico no permite ningún paralelismo, éste causado por la migración de unidades de una sociedad a otra. Entre muchos grupos primitivos y unos cuantos desarrollados éste es un factor considerable, pero generalmente sus efectos tienen una relación tan pequeña con los efectos del crecimiento por aumento de población y unión de grupos que no califica mucho la analogía.

Estructuras sociales

En las sociedades, como en los cuerpos vivos, el incremento de masa va normalmente acompañado por el incremento de estructura. Junto a esta integración que es el rasgo primario de la evolución, ambos exponen en altos grados el rasgo secundario, la diferenciación.

La asociación de estos dos caracteres en los animales fue descrita en los *Principles of Biology*, 44. Excluyendo algunos tipos inferiores de ellos, cuyas actividades están poco por encima de las de las plantas, reconocemos la ley general de que los grandes agregados tienen organizaciones superiores. Las calificaciones de esta ley que se dan junto a diferencias de medio, de hábitat, de tipo, son numerosas, pero cuando están hechas dejan intacta la verdad de que para llevar la vida combinada de una masa extensa se requieren disposiciones complicadas.

También así ocurre con las sociedades. Según progresamos de grupos pequeños a más grandes, de grupos simples a grupos compuestos, de grupos compuestos a otros doblemente compuestos, la diferencia de las partes aumenta. El agregado social, homogéneo cuando es diminuto, normalmente gana en heterogeneidad con cada aumento del crecimiento, y para alcanzar gran tamaño debe adquirir gran complejidad. Veamos las etapas principales.

Naturalmente en un Estado como el de los cayaguas o los indios wood de América del Sur, tan poco sociales debido a la dispersión de sus asentamientos, la organización social es imposible e incluso donde hay una ligera asociación de familias, la organización no surge mientras son pocos y errantes (Southey 1810-1819, II: 373). Grupos de esquimales, australianos, bosquimanos, fueguinos, están incluso sin ese contraste primario de las partes implicado por la autoridad establecida. Sus miembros no están sujetos a ningún control más que al que temporalmente adquieren los más fuertes, o más astutos, o con más experiencia; incluso no existe un núcleo permanente. Habitualmente, donde existen simples grupos más grandes, encontramos algún tipo de cabeza. Aunque no es una regla uniforme (ya que, como veremos en adelante, el génesis de una agencia de control depende de la naturaleza de las actividades sociales), es una regla general. Los grupos sin cabeza, totalmente sin gobernar, son incoherentes y se separan antes de adquirir tamaños considerables; pero junto al mantenimiento de un agregado que se acerca, o sobrepasa, los cien, encontramos ordinariamente una agencia simple o compuesta que rige —uno o más hombres afirmando y ejerciendo una autoridad que es natural o sobrenatural, o ambas. Esta es la primera diferenciación social.

Normalmente, poco después viene otra que tiende a formar una división entre las partes reguladora y operativa. En las tribus más inferiores esto se representa toscamente sólo por el contraste en status entre los sexos: los hombres, teniendo libre control, realizan actividades externas tales como nos muestra la tribu, principalmente en la guerra, mientras que las mujeres se hacen esclavas del trabajo que realizan las partes menos especializadas del proceso de sustento. Pero este crecimiento tribal y el establecimiento de la autoridad, de la superioridad militar, causa un aumento de la parte operativa mediante la adición de cautivos a ella. Esto empieza discretamente. Mientras los hombres mueren en la batalla, y a menudo son comidos después, los que no combaten son esclavizados. Los patagónicos, por ejemplo, hacen esclavos a las mujeres y a los niños que cogen en la guerra (Fitzroy 1839, II: 166). Más tarde, y especialmente cuando el canibalismo cesa, viene la esclavitud de cautivos masculinos, por lo que, en algunos casos, resulta una parte operativa claramente distinguida de la parte reguladora. Entre los chinooks, «los esclavos hacen todo el trabajo laborioso» (Ross 1849: 42). Leímos que los beluchis, evitando el duro trabajo del cultivo, se lo impusieron a los jutts, los antiguos habitantes a quienes habían subyugado (Postans 1848: 142). Beecham dice que en la Costa Dorada es normal hacer esclavos para el cultivo (1841: 136). Y entre los felatahs «los esclavos son numerosos: los machos se emplean en la tejeduría, la recogida de madera o hierba, o cualquier otro tipo de trabajo; algunas de las mujeres hilan... preparan el hilo para tejer, otras machacan y muelen el trigo, etc.» (Denhan *et al.*, 1828, II: 94).

Junto al aumento de masa causado por la unión de agregados sociales primarios con uno secundario, una diferencia más de las partes surge. El mantener junto al grupo compuesto supone una cabeza del total, así como cabezas de las partes, y una diferenciación análoga a la que originariamente produjo un jefe, ahora produce un jefe o jefes. A veces la combinación se hace para defenderse de un enemigo común, y a veces resulta de la conquista del resto por una tribu. En el

les eran propiciatorios. Más tarde, la clase sacerdotal incluía diferentes clases, dividiendo los oficios religiosos entre ellos, sacrificadores, adivinadores, cantantes, compositores de himnos, instructores de juventud; y también había graduaciones de rango en cada uno (Clavigero 1787, I: 272).

Este progreso de lo general a lo especial en el sacerdocio ha llevado, en las naciones superiores, a unas diferencias tan marcadas que se han olvidado los parentescos originales. Los sacerdotes-astrólogos de razas antiguas fueron los que iniciaron la clase científica, ahora especializada de manera variada; de los sacerdotes-doctores de antes ha surgido la clase médica con sus grandes y menores divisiones; mientras que dentro de la clase clerical han surgido no sólo varios rangos de Papa a acólito, sino también varios tipos de funcionarios, decano, sacerdote, diácono, corista, así como otras clases tales como curas y capellanes. Similarmente, si trazamos el génesis de cualquier estructura industrial, como esa de la cual los herreros primitivos que fundían su propio hierro así como hacían herramientas de él, nos trae a nuestros distritos manufactureros de hierro, donde la preparación del metal se separa en función, refinamiento, pudelación, laminación, y donde convertir este metal en herramientas se divide en varios negocios.

La transformación aquí ilustrada es realmente un aspecto de esa transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo que caracteriza a la evolución en todos los lugares; pero que la verdad que debe notarse es que caracteriza a la evolución de organismos individuales y sociales en grados especialmente altos.

Un estudio más profundo de los hechos nos muestra otro paralelismo sorprendente. Los órganos de los animales y los órganos de las sociedades tienen disposiciones internas estructuradas sobre el mismo principio.

Aunque las vísceras de las criaturas vivas difieren unas de otras en muchos aspectos, tienen, no obstante, varios rasgos en común. Cada víscera contiene instrumentos para llevar alimento a sus partes, para traerle materiales sobre los que operar, para llevarse el producto, para desangrar sustancias de desecho, así como para regular su actividad. Aunque el hígado y los riñones son diferentes en apariencia general y en sus estructuras diminutas, así como en los cometidos que cumplen, tanto el uno como el otro tiene un sistema de arterias, un sistema de venas, un sistema linfático —tiene canales ramificados a través de los cuales escapan sus excreciones, y nervios para estimular y examinar—. En gran medida la similitud es cierta de esos órganos superiores que, en lugar de elaborar, purificar y distribuir la sangre, ayudan a la vida general llevando a cabo acciones externas —los órganos nerviosos y musculares—. Estos también tienen sus conductos para traer materiales preparados, conductos para eliminar materiales destruidos, conductos para llevarse sustancias decadentes; como también sus neuronas y fibras de control. Por tanto, junto a las muchas acentuadas diferencias de estructura, están estas acentuadas comunidades de estructura.

Lo mismo ocurre en una sociedad. Los ciudadanos agrupados que forman un órgano que produce algún producto para uso nacional, o que de otro modo satisface necesidades nacionales, tiene en él estructuras subordinadas sustancialmente como las de cada órgano haciendo la función de uno a otro. Por ejemplo, un distrito donde se teje algodón o un distrito donde se hacen cubiertos, tiene un grupo de agencias que tratan la materia prima, y un grupo de agencias que

recogen y envían los productos manufacturados; tiene un aparato de canales mayores y menores a través de los cuales las necesidades de la vida se envían de los stocks generales circulantes a través del reino, y se traen a casa a los trabajadores locales y a los que los dirigen; tiene instrumentos, postales y otros, para traer esos impulsos por los que la industria del lugar es estimulada o examinada; tiene poderes de control, políticos y eclesiásticos, que mantienen el orden y fomentan acciones saludables. Así también cuando de un distrito que esconde ciertos artículos volvemos a un puerto de mar que absorbe y envía artículos, vemos que las agencias distribuidoras y moderadoras son mayoritariamente las mismas. Incluso cuando el órgano social, en lugar de realizar una actividad material tiene, como una universidad, la misión de preparar ciertas clases de unidades para funciones sociales de tipos particulares, este tipo general de estructura se repite: los instrumentos para el sustento y la regulación locales, diferentes en algunos aspectos, son similares en esencia —hay clases similares de distribuciones, clases similares para el control civil, y una clase especialmente desarrollada para el control eclesiástico.

Al observar que esta comunidad de estructura entre órganos sociales, como la comunidad de estructura entre órganos en un cuerpo vivo, necesariamente acompaña a la dependencia mutua, veremos incluso más claramente que hasta ahora lo grande que es la similitud de la naturaleza entre la organización individual y la organización social.

Debe mencionarse una analogía estructural más. La formación de órganos en un cuerpo vivo procede de maneras que podemos distinguir como primarias, secundarias y terciarias, y, paralelas a ellas, hay maneras primarias, secundarias y terciarias en que se forman los órganos sociales. Miraremos cada uno de los tres paralelismos por sí mismos.

En animales de tipos inferiores, la bilis es segregada, no por el hígado, sino por células separadas metidas en una parte de la pared del intestino. Estas células realizan individualmente su función de separar ciertas sustancias de la sangre, e individualmente vierten lo que separan. No existe ningún órgano, estrictamente así llamado, sino sólo un número de unidades todavía no agregadas en un órgano.

Esto es análogo a la incipiente forma de una estructura individual en una sociedad. Primero, cada trabajador realiza su ocupación solo, y él mismo dispone del producto a los consumidores. La disposición todavía existente en nuestros pueblos, donde el zapatero remendón hace y vende botas en su propio hogar y cuando el herrero sin ayuda hace el herraje que sus vecinos necesitan, ejemplifica el tipo primitivo de toda estructura productiva. Entre los salvajes surgen pequeñas diferencias de las aptitudes individuales. Incluso de los degradados fueguinos, Fitzroy nos dice que «uno se hace experto con la lanza; otro con la honda; otro con un arco y una flecha» (1839, II: 186). Como las diferencias de habilidad entre los miembros de tribus primitivas hacen a algunos fabricantes de cosas especiales, resulta que necesariamente el órgano industrial empieza como una unidad social. Donde, como entre los indios shasta de California, la fabricación de arcos es una profesión distinta, está claro que la superioridad manipuladora siendo la causa de la diferenciación, el trabajador está primero solo (Bancroft 1875-1876, I: 343).

Y durante periodos posteriores de crecimiento, incluso en pequeñas comunidades establecidas, este tipo continúa. La afirmación de que entre los negros costeros «el hombre más ingenioso en el pueblo es normalmente el herrero; carpintero, arquitecto y tejedor» (Winterbottom 1803, I: 89), mientras nos muestra funciones artesanas en una etapa sin diferenciar, también nos muestra lo totalmente individual que es la estructura artesanal; siendo la implicación que según crece la sociedad, es por la adición de más de estos individuos, realizando sus ocupaciones independientemente, que se encuentra la demanda adicional.

Por dos cambios simultáneos, un órgano oculto incipiente en un animal alcanza esa estructura superior con la cual se puede hacer nuestra próxima comparación. Las células pasan de un grupo esparcido a un grupo compacto, y se convierten en un compuesto. En lugar de una sola célula elaborando y emitiendo su producto especial, ahora tenemos un pequeño saco alargado que contiene una familia de células, y éste, a través de una abertura en un lado, da salida a sus productos. Al mismo tiempo se forma un grupo integrado de estos folículos, cada uno conteniendo unidades ocultas y teniendo su orificio separado de descarga.

En sociedades semicivilizadas encontramos un tipo de órgano social estrechamente relacionado con este tipo de órgano individual. En una de estas comunidades establecidas y en crecimiento, las demandas a los trabajadores individuales, ahora más especializados en sus ocupaciones, se han hecho incesantes, y cada trabajador, ocasionalmente presionado por el trabajo, convierte a sus hijos en ayudantes. Esta práctica, que empieza incidentemente, se establece y finalmente se hace una costumbre imperativa que cada hombre debe educar a sus hijos para su propio negocio. Son numerosas las ilustraciones de esta etapa. La ocupación especializada, «como cualquier otra vocación y oficio en Perú, siempre pasaba de padre a hijo. La división de las castas era tan precisa como la que existía en Egipto o Indostán» (Prescott 1847, I: 138). En México, también, «los hijos en general aprendían los oficios de sus padres, y se dedicaban a sus profesiones» (Clavigero 1787, I: 338). Lo mismo ocurría en las estructuras industriales de las naciones europeas en los primeros tiempos. Por el código teodosiano un joven romano «estaba obligado a seguir el empleo de su padre... el pretendiente que buscaba la mano de su hija podía sólo obtener a su doncella casándose con la vocación de la familia de ella» (Palgrave 1832, I: 332).

En la Francia medieval las artesanías se heredaban, y los períodos del inglés antiguo se caracterizaron por un uso similar. Ramificándose de la familia a través de generaciones en un número de familias semejantes, realizando la misma ocupación, produjeron el germen del gremio, y las familias relacionadas que monopolizaban cada industria formaban un grupo que habitualmente ocupaba el mismo barrio. De ahí los nombres existentes de muchas calles de ciudades inglesas como «Fellmonger, Horsemonger y Fleshmonger, Shoewrigth y Shieldwright, Turner y Salter» (Kemble 1849, II: 340), una segregación de esto aún existe en los bazares orientales.

Y ahora, al observar cómo uno de estos barrios se componía de muchas familias parecidas, cada una con hijos trabajando bajo la dirección del padre, quien, mientras copartía el trabajo, vendía el producto, y quien, si la familia y el

negocio eran grandes, se convertía principalmente en un canal que recibía la materia prima y entregaba el artículo manufacturado, vemos que existía una analogía con el tipo de órgano glandular antes descrito, el cual consiste de un número de folículos contiguos que contienen células y tienen bocas separadas.

Se puede trazar un tercer nivel de la analogía. Junto a ese aumento del órgano glandular que necesitan las funciones más activas de un animal más desarrollado, hay un cambio de estructura consiguiente al aumento de volumen. Si los folículos se multiplican mientras sus conductos tienen que ser llevados a un lugar, resulta que sus orificios ocupan un área más grande de la pared de la cavidad que recibe la descarga; y si la extensión lateral de este área se anula por las necesidades funcionales, resulta que el área necesitada se gana por la formación de un ciego. Más necesidad de este tipo lleva a los ciegos secundarios a separarse de este ciego principal, el cual se hace en parte, un conducto. Así, a la larga, surge una gran víscera, como un hígado, que tiene un solo conducto principal con ramificaciones a través de toda su masa.

Ahora, vamos del tipo de órgano industrial antes descrito por etapas paralelas a un tipo superior. No hay un salto repentino del tipo familiar al tipo fábrica, sino una transición gradual. El primer paso se nos muestra en las normas de los gremios bajo las cuales se podía añadir un aprendiz a los miembros de la familia (posiblemente primero un pariente) quien, como Brentano (1870: 129-130) dice «se convertía en un miembro de la familia de su maestro, quien lo instruía en el oficio, y quien, como un padre, tenía que vigilar su moral y su trabajo»; prácticamente un hijo adoptivo. Habiéndose establecido esta modificación siguió el empleo de aprendices que se habían convertido en oficiales. Con el desarrollo de este grupo familiar modificado el maestro se convirtió en vendedor de artículos hechos, no sólo por su propia familia, sino también por otros, y según su negocio iba creciendo, dejó necesariamente de ser un trabajador y se convirtió totalmente en distribuidor —un canal a través del cual salían los productos, no de unos pocos hijos, sino de muchos artesanos que no estaban relacionados con él. Esto dio lugar a establecimientos en los que los empleados eran más numerosos que los miembros de la familia, hasta que, a la larga, con el uso del poder mecánico, llegó la fábrica, una serie de habitaciones, cada una con multitud de unidades productivas y cada una enviando su corriente tributaria de procducto para unirse a las otras corrientes antes de alcanzar el único lugar de salida. Finalmente, en los órganos industriales muy desarrollados, vemos muchas fábricas agrupadas en la misma ciudad, y otras en ciudades cercanas, a las cuales y de las cuales vienen las materias primas y van las balas de ropa, calicó, etc., por caminos ramificados.

Hay lugares donde una nueva industria pasa estas etapas en el curso de pocas generaciones, como ocurrió con la manufactura de medias. En los condados de Midland, hace cincuenta años, el traqueteo de un bastidor para hacer medias solitario venía de una casa de campo al lado de la carretera; el trabajador solo, hacía y vendía el producto. Surgieron talleres en los que se podían oír estos telares: estaban el padre y sus hijos, quizás con un oficial. A la larga surgió el gran edificio que contenía muchos telares movidos por una máquina de vapor; y, finalmente, muchos edificios grandes en la misma ciudad.

Esto es diferente con agregados altamente organizados de cualquier tipo. No podemos cortar un mamífero en dos sin causar la muerte inmediata. Retorcer la cabeza de un ave es mortal. Ni incluso un reptil, aunque puede sobrevivir al perder la cola, puede vivir cuando su cuerpo se divide. Y entre las criaturas anélidas ocurre que, aunque en algunos géneros inferiores la bisección no mata a cada mitad, mata a ambas en un insecto, un arácnido, o un crustáceo.

Si en las sociedades superiores el efecto de la mutilación es menor que en los animales superiores, aún es grande. El sexo medio separado de su entorno pararía en pocos días todos sus procesos sociales por falta de suministros. Si se cortasen el distrito del algodón de Liverpool y otros puertos se detendría su industria y seguiría la mortalidad de su gente. Hagamos una división entre las poblaciones cercanas que funden metal o hacen velarte por maquinaria, y ambos, muriendo socialmente en el acto por detener sus acciones, empezarían a morir individualmente. Aunque cuando una sociedad civilizada está tan dividida que parte de ella se deja sin una agencia central de control puede surgir una, a pesar de que hay mucho riesgo de disolución, y antes de que la reorganización sea eficiente debe pasarse por un largo período de desorden y debilidad.

Así el consenso de funciones se acerca según avanza la evolución. En los agregados inferiores, individuales y sociales, las acciones de las partes son poco dependientes unas de otras; en cambio, en los agregados desarrollados de ambas clases la combinación de las acciones que forma la vida del total hace posible las acciones componentes que constituyen las vidas de las partes.

Otra consecuencia, evidente *a priori* y probada *a posteriori*, debe nombrarse. Donde las partes están poco diferenciadas pueden desempeñar fácilmente las funciones de otras pero donde están muy diferenciadas pueden realizar las funciones de otras de manera muy imperfecta o no las pueden realizar en absoluto.

De nuevo, el pólipo común nos muestra un claro ejemplo. Una de estas criaturas con forma de saco admite ser vuelta al revés, de manera que la piel se convierte en estómago, y el estómago en piel, cada uno empezando a realizar el trabajo del otro. Cuanto más subimos en la escala de organización menos factibles encontramos estos cambios. Aún, hasta cierto punto, las sustituciones de funciones son posibles en criaturas altamente desarrolladas. Incluso en el hombre la piel muestra una huella de su poder original de absorción, ahora monopolizado por el canal alimentario. Estas acciones experimentadas por otros son, no obstante, más manifiestas entre partes que tienen funciones ya relacionadas. Si, por ejemplo, la función excretora de la bilis del hígado es impedida, otros órganos excretores, los riñones y la piel, se convierten en canales a través de los cuales la bilis se elimina. Si un cáncer en el esófago impide tragar, la comida detenida, dilatando el esófago, forma una bolsa en la que se hace una digestión imperfecta. Pero estas pequeñas habilidades de las partes diferenciadas para descargar los deberes de otras no se muestran donde han divergido más. Aunque la membrana mucosa, continua con la piel en varios orificios, si se vuelve de dentro a fuera, asumirá en gran parte los caracteres y poderes de la piel, la membrana serosa no lo hará; ni el hueso ni el músculo puede encargarse, por ninguna de las vísceras, porciones de sus funciones si ellas fracasan.

En los organismos sociales, altos y bajos, encontramos estos relativamente grandes y relativamente pequeños poderes de sustitución. Por supuesto, donde cada miembro de la tribu repite cada uno de los otros en su modo de vida, no hay ninguna función diferente para ser intercambiada; y donde esta pequeña diferenciación ha surgido sólo implicada por la permuta de armas por otros artículos, entre un miembro de la tribu hábil en fabricar armas y otros menos hábiles, la destrucción de este miembro especialmente hábil no supone un gran mal, ya que el resto puede hacer individualmente lo que él hizo por ellos, aunque no tan bien. Incluso en sociedades establecidas de tamaño considerable encontramos lo mismo en cierto grado. Zurita dice sobre los antiguos mexicanos, «cada indio conoce todas las destrezas manuales que no requieren gran habilidad o delicados instrumentos» (1840: 183) y en Perú «se esperaba que cada hombre conociese las diversas destrezas manuales esenciales para el confort doméstico» (Prescott 1847, I: 138): las partes de las sociedades estaban tan poco diferenciadas en sus ocupaciones que era factible suponer las ocupaciones de las otras.

Pero en sociedades como la nuestra, especializada industrialmente y de otros modos en altos grados, las acciones de una parte que fracasa en su función no pueden ser asumidas por otras partes. Incluso si los trabajadores del campo poco cualificados hiciesen huelga, sus obligaciones serían realizadas muy inadecuadamente por la población urbana; y nuestras manufacturas de hierro se pararían si los artesanos cualificados dejasen de trabajar y tuvieran que ser sustituidos por campesinos u obreros de fábricas de algodón. Los mineros y peones aún podrían realizar menos eficazmente las funciones superiores, legislativa, judicial, etc.

Evidentemente, la misma razón para este contraste se mantiene en los dos casos. En proporción según las unidades que forman cualquier parte de un organismo individual están limitadas a un tipo de acción, como la de absorción, segregación, contracción o transmisión de un impulso, y se adaptan a esa acción, pierden adaptación para otras funciones; y en el organismo social la disciplina requerida para cumplir eficazmente un deber especial causa incapacidad para cumplir deberes especiales bastante diferentes a él.

Más allá de estas dos principales analogías funcionales entre organismos individuales y organismos sociales, que cuando están poco desarrollados, la división o la mutilación causa pocos inconvenientes, pero cuando están muy desarrollados causa gran perturbación o muerte, y que en los tipos inferiores de cualquier clase las partes pueden asumir las funciones de las otras, pero no pueden en los tipos superiores, varias analogías funcionales consecuentes se pueden ampliar donde el espacio lo permite.

Es verdad que en ambos tipos de organismos la vitalidad aumenta tan rápido como las funciones se especializan. En cualquier caso, antes de que existan estructuras, respectivamente, adaptadas para las acciones diferentes, estas se realizan mal y en ausencia de instrumentos desarrollados para fomentarlas, la utilización de los servicios de otras es pequeña. Pero junto al avance de la organización, cada parte, más limitada en su cometido, realiza mejor su función; los medios de intercambiar beneficios se hacen más grandes; cada uno ayuda a todos, y todos ayudan a cada uno con una eficiencia en aumento; y la actividad total que llamamos vida, individual o nacional, aumenta.

Referencias

Backhouse, J.: *A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa*. London, 1844.
Bancroft, H. H.: *The Native Races of the Pacific States of North America*. 5 vols. London, 1875-1876.
Beecham, J.: *Ashanti and the Gold Coast*. London, 1841.
Bollaert, W.: «Observations of the Indian Tribes in Texas». *Journal of the Ethnological Society of London*, Old Series, 2: 262-283, 1850.
Brentano, L.: *Preliminary Essay on Gilds: English Gilds*. London, 1870.
Burton, R. F.: *The City of Saints and Across the Rocky Mountains to California*. London, 1861.
Catlin, G.: *Illustrations of the American Indians, with Letters and Notes*. 2 vols. London, 1876.
Clavigero, F. J.: *The History of Mexico*. Translated from the Spanish. 2 vols. London, 1787.
Denham, D.; Clapperton, H., y Dr. Oudney: *Travels in Northern and Central Africa*. 3.ª ed., 2 vols. London, 1828.
Ellis, Rev. W.: *Tour Through Hawaii*. London, 1826.
Fitzroy, R.: *Narrative of the Surveying Voyages of His Majesty's Ships Adventurer and Beagle Between the Years 1826 and 1836*. 3 vols. London, 1839.
Kemble, J. M.: *The Saxons in England*. 2 vols. London, 1849.
Lichtenstein, H.: *Travels in Southern Africa*. Translated from the German. 2 vols. London, 1812-1815.
Mason, Rev. F.: «On Dwellings, Works of Art, Laws, etc., of the Karens». *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 37: 125-169, 1868.
Maspero, Sir G. C. C.: *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. Paris, 1878.
Mouat, F. J.: *Adventures and Researches among the Andaman Islanders*. London, 1863.
Palgrave, F.: *The Rise and Progress of the English Commonwealth: Anglo-Saxon Period*. 2 vols. London, 1832.
Postans, T.: «On the Biluchi Tribes Inhabiting Sindh in the Lower Valley of the Indus and the Cutchi». *Journal of the Ethnological Society of London*. Old Series, I: 103-127, 1848.
Prescott, W. H.: *History of the Conquest of Peru*. 2 vols. London, 1847.
Ross, A.: *Adventures of the First Settlers on the Oregon*, 2 vols. London, 1849.
Schoolcraft, H. R.: *Information Respecting the Indian Tribes of the United States*. 5 vols. London, 1853-1856.
Southey, R.: *History of Brazil*. 2 vols. London, 1810-1819.
Thomson, A. S.: *The Story of New Zealand: Past and Present-Savadge and Civilized*. 2 vols. London, 1859.
Turner, Rev. G.: *Nineteen Years in Polynesia*. London, 1861.
Williams, T., y Calvert, J.: *Fiji and Fijians*. 2 vols. London, 1858.
Winterbottom, T. M.: *Account of the Native Africans in the Neighborhood of Sierra Leone*. 2 vols. London, 1803.
Zurita, A. de: «Rapports sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle-Espagne». Translated from the Spanish. In H. Ternaux-Compans, *Voyages, Relations et Mémoires Originaux pour Servir à l'Histoire de la Découverte de l'Amérique*. vol. 11. Paris.

Lewis Henry Morgan 1818-1881

Antecedentes

Lewis Henry Morgan fue uno de los pensadores más influyentes del siglo XIX —no sólo para el futuro de la antropología, sino también para el futuro del capitalismo y de la política mundial. Aunque Morgan fue, desde el punto de vista de su economía, profundamente capitalista, su trabajo sobre la evolución, según fue interpretado por Marx y Engels, llevó a este último a algunos de sus puntos más destacados. Morgan fue abogado y hombre de negocios de clase media, burgués y cristiano. Pero se interesó únicamente por la revolución industrial.

No obstante, la época de Morgan necesitaba tener una nueva visión del mundo; pero Morgan carecía de intención para proporcionarle una; no obstante, su investigación se fundó en esa necesidad para formular una visión del mundo.

Fue uno de los trece hijos de una antigua familia de Massachusetts que, queriendo hacer el oeste, se estableció en la zona norte del Estado de Nueva York. Iba bien en el colegio —tan bien que entró en el Union College con categoría junior. Aquí fue un orador brillante en los debates. Después de graduarse en 1840, pasó cuatro años estudiando derecho. Fue durante este período cuando empezó el estudio de toda su vida sobre el indio norteamericano, particularmente los iroqueses. Fundó una sociedad secreta, «The Gordian Knot», diseñada según la Federación Iroquesa. Los miembros celebraban reuniones por la noche, alrededor de fuegos, con vestidos auténticos. El grupo se convirtió en el «Grand Order of the Iroquois», siendo sus

objetivos establecidos estudiar y promover la tradición india, educar a los indios y defender los derechos indios contra una política gubernamental agresiva e injusta. En 1847, después de representar con éxito sus intereses contra las demandas de tierra, Morgan fue nombrado miembro honorario de la nación Séneca. Cuando los intereses de muchos miembros del «Grand Order» degeneraron en jolgorio, Morgan dejó la organización y encontró otros medios de ayudar a los indios.

Después de sus exámenes a la abogacía, una recesión económica y una sobreabundancia de abogados en el oeste de Nueva York lo mantuvieron trabajando en la granja familiar en Aurora durante tres años. Dio algunas conferencias relacionadas con el «renacimiento clásico», apoyó actividades antialcohólicas y continuó leyendo.

En 1851, Morgan se trasladó a Rochester, Nueva York, y formó una empresa de abogados con su antiguo compañero de clase y amigo George F. Danforth; tuvo mucho éxito. También se casó con Mary Elizabeth Steele y publicó su *League of the Iroquois* ese año; este libro fue el resultado de años de investigación con la colaboración de su amigo Ely S. Parker, un séneca. Se considera «el primer relato científico» sobre indios, y todavía se mantiene firme como una valiosa etnografía.

Morgan fue a Michigan en 1858. Viajó como representante de los Ferrocarriles Centrales de Nueva York e intentó también vigilar sus propias inversiones. Mientras estaba allí se interesó por el castor, lo que le llevó a una década de estudio y, en 1868, a la publicación de *The American Beaver and His Works*. El libro es todavía una importante fuente de conocimiento sobre el animal.

También en Michigan descubrió que el sistema de parentesco de los indios ojibwa era precisamente como el de los iroqueses. La idea de que podía generalizar los conceptos presentados en su libro sobre los iroqueses exaltaba la imaginación de Morgan. Viajó por Kansas, Nebraska, Missouri y hacia el norte, hasta la Bahía de Hudson, estudiando casi 70 tribus y formulando la teoría de que un sistema de parentesco era típico de todos los indios norteamericanos. Entonces, con la ayuda de la *Smithsonian Institution* desarrolló y divulgó mundialmente un cuestionario para reunir las terminologías de parentesco de centenares de gentes. Morgan publicó los datos y las conclusiones de su estudio en 1871, titulándolo *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Sigue siendo un monumento y una gran fuente de datos.

El trabajo más conocido de Morgan es *Ancient Society*. Desde que se publicó por primera vez en 1877, no ha estado nunca agotado. Propuso en dicho libro un esquema referente a la evolución de la familia y al análisis del grupo de descendencia unilineal. Aunque los antropólogos hoy dudan que haya habido alguna evolución en la forma de la familia después de que los seres humanos se convirtieron en «animales familiares» en las primeras etapas de su propia evolución y aunque muchas escenas de la evolución cultural se han cuestionado, lo esencial del libro es irrebatible. Realmente, leerlo hoy a la luz de los sucesivos años de la antropología es una gran experiencia.

El último libro de Morgan fue *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Es todavía un libro importante en el estudio de la proxemia de los grupos domésticos.

Morgan mantuvo su primer interés por las leyes y la política y, como conservador, sirvió en la asamblea de Nueva York y, más tarde, en el Senado entre 1861 y 1869. Sólo uno de sus libros, *League of the Iroquois*, fue provechoso por sí mismo. La considerable prosperidad de Morgan se basó en sus inversiones y en el ejercicio de la abogacía. Su vida en Rochester, dominada por su presbiterianismo, fue una vida tranquila (aunque marcada por la tragedia familiar).

Hombre de envidiable energía, Morgan perteneció a muchos grupos literarios, a la Academia Nacional de las Ciencias, y a la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia. Fue la fuerza creativa detrás del desarrollo de la Sección Antropológica en la última organización, y fue su presidente durante 1879-1880. Su biblioteca fue muy conocida por su tamaño y contenido —y por los armarios de libros que él mismo talló.

En 1880 apoyó la creación de una expedición antropológica para estudiar las áreas de los indios pueblo. El estudio, dirigido por A. F. Bandalier, iba a durar muchos años. Morgan murió en diciembre de 1881; dejaba gran parte de su fortuna para la creación de un colegio para mujeres en la Universidad de Rochester.

Introducción

Tres aspectos del trabajo de Morgan aún viven: 1) su descubrimiento del sistema clasificatorio del parentesco; 2) su distinción analítica entre familia y casa, especialmente su cuidadoso análisis de la manera en que las dos encajan en la sociedad india norteamericana; y 3) sus contribuciones a una teoría antropológica más amplia. Fue muy importante descubrir que los indios norteamericanos, como gentes de todas las partes del mundo, usan una terminología clasificatoria del parentesco (es decir, usan la misma palabra para madre y hermana de la madre, etc.). Como resultado, muchos antropólogos, desde Morgan, se han especializado en parentesco o sistemas de parentesco. El sistema clasificatorio del parentesco es parte del tema de todos los trabajos de Morgan, pero está más ampliamente tratado en sus *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871). La casa se examina en *Houses and House-Life of the American Aborigines* (1881).

No obstante, la principal contribución de Morgan a la teoría antropológica más amplia está en lo que se ha llamado enfoque «materialista» a la evolución y la sociedad. Como hemos dicho, *Ancient Society* (1877) es uno de los trabajos más importantes e influyentes en el pensamiento evolutivo; al ser Morgan un materialista, encontró apoyo en diferentes partidos. Cuando Engels descubrió su libro, hizo una interpretación de él que es uno de los cánones del materialismo dialéctico. La influencia de Morgan en la arqueología, tanto en círculos marxistas como no marxistas, ha sido considerable debido a su enfoque materialista. Hoy, su mayor influencia se encuentra en el «materialismo cultural». Por otra parte, debido al uso poco cuidadoso del método comparativo (para una crítica véase el artículo de Boas más adelante en este libro) y el libro no crítico de datos por practicantes menores, tales comparativismo y evolucionismo fueron casi totalmente ignorados en la antropología americana desde aproximadamente 1900 a 1949 (fecha de la publicación de *The Science of Culture* de Leslie White).

Es a través de su intento en *Ancient Society* de entender la sociedad por medio de la tecnología y la economía cuando Morgan produjo mayor impacto sobre Engels, Gordon Childe, Leslie White y Marvin Harris. Los datos de Morgan no fueron siempre los mejores —y algunos de ellos pueden haberse malinterpretado— pero esto no les resta méritos a los valiosos principios que sirven de base a su teoría.

En *Ancient Society* Morgan propone un esquema evolutivo en el que cada etapa evolutiva se corresponde con ciertos tipos de tecnología y subsistencia. Por ejemplo, la etapa de «Barbarie Media» empieza con el desarrollo del arco y la flecha y termina con el uso de cacharros. En otras palabras, cada etapa de la evolución debe tener una tecnología específica, así como un tipo de vida sociocultural que corresponda a la tecnología. Hoy sabemos que las etapas de Morgan, con sus particulares

indicadores tecnológicos, están equivocadas. Pero también sabemos —y Morgan tenía razón sobre ello— que los inventos y descubrimientos tecnológicos alteran la homeostasis social de tal manera que hacen necesario, para sobrevivir, el desarrollo de nuevos rasgos socioculturales.

2. Sociedad antigua*

Períodos étnicos

Las últimas investigaciones respecto a la primera condición de la raza humana tienden a la conclusión que la humanidad empezó su carrera por lo más bajo de la escala y trabajó su ascensión desde la esclavitud a la civilización a través de lentas acumulaciones de conocimiento experimental.

Como es innegable el hecho de que han existido porciones de familia humana en estado salvaje, otras partes en estado de barbarie, y aún otras en estado de civilización, parece que estas tres diferentes condiciones están conectadas en una sucesión de progreso natural y necesario. Además, esta sucesión históricamente real de toda la familia humana, hasta el nivel conseguido por cada rama respectivamente, ha sido posible gracias a las condiciones bajo las cuales todo progreso ocurre, y por el conocido avance de varias tensiones de la familia a través de dos o más de estas condiciones.

En las páginas siguientes se intentará mostrar evidencia adicional de la rudeza de la primera condición de la humanidad, de la evolución gradual de sus poderes mentales y morales a través de la experiencia y de su lucha prolongada con obstáculos mientras gana su camino hacia la civilización. Esto se obtendrá, en parte, de la gran sucesión de inventos y descubrimientos que se extiende a lo largo de la trayectoria del progreso humano; pero, principalmente, de instituciones domésticas que expresan el crecimiento de ciertas ideas y pasiones.

Según retrocedemos por las varias líneas de progreso hacia las edades primitivas de la humanidad, y eliminamos uno tras otro, en el orden en que aparecieron, por una parte inventos y descubrimientos y, por otra, instituciones, podemos percibir que los primeros mantienen una relación progresista y las últimas abierta. Mientras que la primera clase ha tenido conexión, más o menos directa, la última se ha desarrollado a partir de gérmenes primarios de pensamiento. Las instituciones modernas plantan sus raíces en el período de barbarie, en el que sus gérmenes fueron transmitidos del periodo previo de salvajismo. Han tenido una descendencia lineal a través de las épocas, con las corrientes cosanguíneas, así como un desarrollo lógico.

* Reimpreso con permiso de *Ancient Society*, por Lewis H. Morgan, Leslie A. White, ed., Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. Copyright © 1964 por The President and Fellows of Harvard College.

Dos líneas independientes de investigación nos llaman la atención. Una conduce a través de inventos y descubrimientos, y la otra a través de instituciones primarias. Con el conocimiento alcanzado, esperamos indicar las etapas principales del desarrollo humano. Las pruebas a presentar se obtendrán principalmente de instituciones domésticas; las referencias a los logros más estrictamente generales serán generales y subordinadas.

Los hechos indican la formación gradual y el desarrollo posterior de ciertas ideas, pasiones y aspiraciones. Las que mantienen las posiciones más importantes se pueden generalizar como crecimientos de las ideas particulares con las que están respectivamente conectados. Aparte de los inventos y descubrimientos tenemos lo siguiente:

I. Subsistencia
II. Gobierno
III. Lengua
IV. Familia
V. Religión
VI. Vida doméstica y arquitectura
VII. Propiedad

Primero. La subsistencia ha aumentado y se ha perfeccionado por una serie de artes sucesivas, introducidas en largos intervalos de tiempo, y conectadas más o menos directamente con los inventos y los descubrimientos.

Segundo. El germen del gobierno debe buscarse en la organización en familias en el estado de salvajismo; y, después, a través de las formas en progreso de esta institución, al establecimiento de la sociedad política.

Tercero. El lenguaje humano parece haberse desarrollado desde las más rudas y simples formas de expresión. El lenguaje por signos o gestos, tal como fue dado a entender por Lucrecio [1], ha debido preceder al lenguaje articulado, como el pensamiento precedió al habla. Lo monosilábico precedió a lo silábico, como el último hizo a las palabras concretas. La inteligencia humana, sin intención, desarrolló el lenguaje articulado utilizando los sonidos vocales. Este gran tema, un ámbito de conocimiento por sí mismo, no entra en el campo de la presente investigación.

Cuarto. En lo que respecta a la familia, las etapas de su crecimiento están expresadas en los sistemas de consanguinidad y afinidad, y en los usos relacionados con el matrimonio, por medio de los cuales, colectivamente, la familia se puede trazar definitivamente a través de varias formas sucesivas.

Quinto. El crecimiento de las ideas religiosas está rodeado de tales dificultades intrínsecas que nunca puede tener una explicación perfectamente satisfactoria. La religión trata en gran manera con la naturaleza imaginativa y emotiva, y consecuentemente, con elementos de conocimiento tan inciertos, que todas las religiones primitivas son grotescas y, hasta cierto punto, ininteligibles. Este tema tampoco entra en el plan de este trabajo excepto cuando pueda llevar a sugerencias no esenciales.

Sexto. La arquitectura de la casa, que se relaciona con la forma de la familia y el plan de vida doméstica, permite una completa ilustración del salvajismo a la civilización. Su crecimiento se puede trazar desde la cabaña del salvaje, a través de las casas comunales de los bárbaros, hasta la casa de la sola familia de

las naciones civilizadas, con todos los nexos sucesivos por los que un extremo se conecta con el otro. Este tema se mencionará incidentemente.

Finalmente. La idea de la propiedad se formó lentamente en la mente humana, permaneciendo naciente y débil durante largos periodos de tiempo. Saltar a la vida salvaje requirió toda la experiencia de este período y del siguiente período de barbarie para desarrollar el germen y para preparar al cerebro humano para aceptar su influencia controladora. Su dominio como pasión sobre todas las otras pasiones marca el principio de la civilización. No sólo llevó a la humanidad a superar los obstáculos que retrasaban la civilización, sino también a establecer una sociedad política en base al territorio y a la propiedad. Un conocimiento crítico de la evolución de la idea de propiedad expresaría, en algunos aspectos, la porción más importante de la historia mental de la humanidad.

Mi objetivo será presentar alguna evidencia del progreso humano a través de estas líneas y a través de sucesivos periodos étnicos, como se revela por los inventos y descubrimientos, y por el crecimiento de las ideas de gobierno, de la familia y de la propiedad.

Se puede decir que todas las formas de gobierno son reducibles a dos planes generales, usando la palabra plan en su sentido científico. En sus bases, ambos son fundamentalmente distintos. El primero, en el orden del tiempo, se encuentra en personas y en relaciones puramente personales, y debe ser distinguido como una sociedad (*societas*). La gente es la unidad de esta organización; dando como sucesivas etapas de integración, en el periodo arcaico, la familia, la patria, la tribu y la confederación de tribus, las cuales constituyen un pueblo o nación (*populus*). En un periodo posterior, una unión de tribus en la misma área en una nación tomó el lugar de una confederación de tribus ocupando áreas independientes. Esta, durante largas etapas, después de la aparición de la familia, fue sustancialmente la organización universal de la sociedad antigua; y permaneció entre los griegos y los romanos después de que la civilización sobrevino. El segundo se encuentra en el territorio y en la propiedad y debe ser distinguido como un estado (*civitas*). El pueblo o distrito, circunscrito por metas y límites, con la propiedad que contiene, es la base o unidad del último, y la sociedad política es el resultado. La sociedad política se organiza en áreas territoriales, y trata con la propiedad y las personas a través de relaciones territoriales. Las etapas sucesivas de integración son el pueblo o distrito, el cual es la unidad de la organización; el condado o provincia, que es un conjunto de pueblos o distritos; y el ámbito nacional o territorio, que es un conjunto de condados o provincias; la gente de cada uno de los cuales está organizada en un cuerpo político. Así, griegos y romanos, alcanzaron un nivel de civilización como para institucionalizar la ciudadanía y la administración local; inauguraban así el segundo sistema de gobierno, que aún permanece entre las naciones civilizadas. En la sociedad antigua, este sistema territorial era desconocido. Cuando llegó a ella se fijó la línea divisoria entre la sociedad antigua y la moderna, cuya distinción observaremos en estas páginas.

Se puede observar que las instituciones de los bárbaros, e incluso de los antepasados salvajes de la humanidad, están aún ejemplificadas en partes de la familia humana de manera tan completa que, excepto el período primitivo, las

etapas de este progreso están bien conservadas. Se ven en la organización de la sociedad, sobre la base del sexo, del parentesco y, finalmente, del territorio; a través de las sucesivas formas del matrimonio y de la familia, con los sistemas de consanguinidad creados de ese modo; a través del progreso en los usos respecto a la propiedad y a la herencia de propiedad.

La teoría de la degradación humana para explicar la existencia de salvajes y bárbaros ya no es sostenible. Entró como consecuencia natural de la cosmogonía mosaica, y fue consentida por una supuesta necesidad que ya no existe. Como teoría, no sólo es incapaz de explicar la existencia de salvajes, sino que tampoco se apoya en los hechos de la experiencia humana.

Los antepasados remotos de las naciones arias, presumiblemente, pasaron una experiencia similar a la de las existentes tribus bárbaras y salvajes. Aunque la experiencia de estas naciones expresa toda la información necesaria para ilustrar los periodos de civilización, tanto antiguo como moderno, junto a una parte de esa en el último período de barbarie, su anterior experiencia debe deducirse, en general, de la conexión entre los elementos de sus instituciones e inventos existentes, y elementos todavía conservados en las tribus salvajes y bárbaras.

Finalmente, debe recalcarse que la experiencia de la humanidad ha transcurrido por canales casi uniformes; que las necesidades humanas en condiciones similares han sido sustancialmente las mismas; y que las operaciones del principio mental han sido uniformes en virtud de la identidad específica del cerebro de todas las razas de la humanidad. No obstante, esto es una parte de la explicación de uniformidad en los resultados. Los gérmenes de las principales instituciones y artes de la vida se desarrollaron cuando el hombre era aún salvaje. En gran medida la experiencia de periodos posteriores de barbarie y de civilización se ha agotado en el desarrollo más allá de estas concepciones originales. Donde se puede trazar una conexión en diferentes continentes entre una institución presente y un germen común, está implicada la derivación de la misma gente de un linaje original común.

La discusión de estas varias clases de hechos se facilitará por el establecimiento de un cierto número de periodos étnicos, cada uno representando una condición distinta de la sociedad y distinguible por un modo de vida peculiar al mismo. Los términos «Edad de *Piedra*», «de *Bronce*» y «de *Hierro*», introducidos por arqueólogos daneses, han sido muy útiles para ciertos objetivos, y lo seguirán siendo para la clasificación de objetos del arte antiguo; pero el progreso del conocimiento ha hecho necesarias otras subdivisiones. Los instrumentos de piedra no fueron totalmente apartados con la introducción de herramientas de hierro, ni con las de bronce. El invento del proceso de fundición del hierro creó una época étnica, aunque apenas podemos datar otra de la producción de bronce. Además, ya que el período de los instrumentos de piedra coincide parcialmente con los de bronce e hierro, y ya que el de bronce también coincide parcialmente con el de hierro, no se puede poner un límite que los deje independientes y distintos.

Es probable que las artes sucesivas de subsistencia que surgieron en largos intervalos permitiesen, por la gran influencia que deben haber ejercido en la condición de la humanidad, las bases más satisfactorias para estas divisiones.

Pero no se ha investigado lo suficiente en este sentido para dar la información necesaria. Con nuestro presente conocimiento, el resultado principal puede obtenerse seleccionando otros inventos o descubrimientos que permitiesen suficientes pruebas de progreso para caracterizar el principio de sucesivos periodos étnicos. Incluso aceptados como provisionales, estos periodos se considerarán convenientes y útiles. Cada uno de ellos cubre una cultura distinta y representa un modo particular de vida.

El período de salvajismo, de cuya primera parte se conoce muy poco, puede dividirse, provisionalmente, en tres subperiodos. Estos pueden llamarse respetivamente *Antiguo*, *Medio* y *Ultimo* periodo de salvajismo; y la condición de la sociedad en cada uno se puede distinguir respectivamente como el *estado inferior*, *medio* y *superior* del salvajismo.

De manera similar, el periodo de barbarie se divide naturalmente en tres subperiodos que se llamarán respectivamente *Antiguo*, *Medio* y *Ultimo* periodo de barbarie; y la condición de la sociedad en cada uno se distinguirá respectivamente como el *estado inferior*, *medio* y *superior* de barbarie.

Es difícil, si no imposible, encontrar tales pruebas de progreso para marcar el principio de estos diversos periodos, ya que se considerarán absolutos en su aplicación, y sin excepción en todos los continentes. Tampoco es necesario, para nuestro propósito, que las excepciones no deberían existir. Será suficiente si las principales tribus de la humanidad pueden ser clasificadas según el grado de su progreso relativo, a condiciones que pueden reconocerse como distintas.

I. *Estado inferior de salvajismo*. Este periodo empezó con la infancia de la raza humana y puede decirse que acabó con la adquisición de una subsistencia de pescado y un conocimiento del uso del fuego. La humanidad vivía entonces en su restringido hábitat original, y subsistía de frutas y nueces. El principio del lenguaje articulado corresponde a este periodo. Ningún ejemplo de tribus de la humanidad en esta condición permaneció para el período histórico.

II. *Estado medio de salvajismo*. Empezó con la adquisición de una subsistencia de pescado y el conocimiento del uso del fuego, y acabó con la invención del arco y la flecha. Mientras estuvo en esta condición, la humanidad se extendió del hábitat original a una porción más grande de la superficie de la Tierra. Las tribus aún existentes se encuentran en el estado medio de salvajismo; por ejemplo, los australianos y la mayor parte de los polinesios cuando se descubrieron. Será suficiente dar uno o más ejemplos de cada estado.

III. *Estado superior de salvajismo*. Empezó con la invención del arco y la flecha y acabó con la invención del arte de la cerámica. Están en este estado superior de salvajismo las tribus atapascas del territorio de la Bahía de Hudson, las tribus del valle de Columbia, y algunas tribus costeras de América del Norte y del Sur; pero en relación al momento de su descubrimiento. Esto cierra el periodo de salvajismo.

IV. *Estado inferior de barbarie*. La invención o práctica del arte de la cerámica es quizás la prueba más efectiva y concluyente que puede seleccionarse para fijar una línea límite, necesariamente arbitraria, entre salvajismo y barbarie. La diferencia de las dos condiciones se ha reconocido durante mucho tiempo, pero hasta ahora no se ha propuesto ningún criterio de progreso de la primera a la segunda. Todas estas tribus se clasificarán como salvajes si no han alcanzado el arte de la cerámica, y las que poseen este arte pero no han conseguido un alfabeto fonético y el uso de la escritura, se clasificarán como bárbaros.

El primer subperiodo de barbarie empezó con la manufactura de cerámica, tanto por invención original como por adopción. Al encontrar su terminación, y el comienzo del estado medio, encontramos una dificultad en las creaciones desiguales de los dos hemisferios, que empezó a tener influencia en los asuntos humanos después de que el período de salvajismo hubiese pasado. No obstante, puede conocerse por la adopción de equivalentes. En el hemisferio Este, la domesticación de animales, y en el Oeste, el cultivo de maíz y plantas por regadío, junto al uso de adobe y piedra en la construcción de casas se han seleccionado como evidencia suficiente de progreso para marcar una transición del estado inferior al medio de barbarie. Esto deja, por ejemplo, en el estado inferior, a las tribus indias de Estados Unidos, al este del río Missouri, y tribus de Europa y Asia que practicaban el arte de la cerámica, pero no tenían animales domésticos.

V. *Estado medio de barbarie*. Empezó con la domesticación de animales en el hemisferio Este, y en el Oeste con el cultivo por regadío y el uso de adobe y piedra en arquitectura. Termina con la invención del proceso de fundición del mineral de hierro. Esto sitúa en el estado medio, por ejemplo, a los indios pueblo de Nuevo México, México, América Central y Perú; y tribus del hemisferio Este poseía animales domésticos pero no tenía conocimiento del hierro. Los antiguos britónicos, aunque familiarizados con el uso del hierro, apenas pertenecen a este sector. La vecindad con tribus continentales más evolucionadas les permitió desarrollar unas artes de la vida entre ellos superiores al desarrollo de sus instituciones domésticas.

VI. *Estado superior de barbarie*. Empezó con la manufactura del hierro, y acabó con la invención de un alfabeto fonético y el uso de la escritura en composición literaria. Aquí empieza la civilización. Esto deja en el estado superior, por ejemplo, a las tribus griegas de la época de Homero, las tribus italianas poco después de la fundación de Roma, y las tribus germánicas de tiempos de César.

VII. *Estado de civilización*. Empezó, como ya se ha afirmado, con el uso de un alfabeto fonético y la producción de documentos literarios, y se divide en *Antiguo* y *Moderno*. Como equivalente, se puede admitir la escritura jeroglífica sobre piedra.

Recapitulación

Períodos	**Condiciones**
I. *Periodo antiguo de salvajismo*	I. *Estado inferior de salvajismo*
II. *Periodo medio de salvajismo*	II. *Estado medio de salvajismo*
III. *Ultimo periodo de salvajismo*	III. *Estado superior de salvajismo*
IV. *Periodo antiguo de barbarie*	IV. *Estado inferior de barbarie*
V. *Periodo medio de barbarie*	V. *Estado medio de barbarie*
VI. *Ultimo periodo de barbarie*	VI. *Estado superior de barbarie*
	VII. *Estado de civilización*

Períodos	**Condiciones**
I. *Estado inferior de salvajismo*	*desde la infancia de la raza humana hasta el principio del siguiente período*
II. *Estado medio de salvajismo*	*desde una subsistencia de pescado y un conocimiento del uso del fuego, hasta etc.*
III. *Estado superior de salvajismo*	*desde el invento del arco y la flecha, hasta etc.*
IV. *Estado inferior de barbarie*	*desde el invento del arte de la cerámica, hasta etc.*
V. *Estado medio de barbarie*	*desde la domesticación de animales en el hemisferio este; y en el oeste, desde el cultivo de maíz y plantas por regadío, con el uso de adobe y piedra, hasta etc.*
VI. *Estado superior de barbarie*	*desde el invento del proceso de fundición de mineral de hierro, con el uso de herramientas de hierro, hasta etc.*
VII. *Estado de civilización*	*desde el invento de un alfabeto fonético, con el uso de la escritura, hasta el tiempo actual.*

Cada uno de estos períodos tiene una cultura distinta y muestra un modo de vida más o menos especial y peculiar a sí mismo. Esta especialización de períodos étnicos hace posible tratar a una sociedad particular según su condición de avance relativo, y hacerla tema de un estudio y una discusión independientes. Esto no afecta el resultado principal de que tribus y naciones diferentes en el mismo continente, e incluso de la misma familia lingüística, estén en condiciones diferentes al mismo tiempo, ya que, para nuestro propósito, la *condición* de cada uno es el hecho material, el *tiempo* es inmaterial.

Ya que el uso de la cerámica es menos significativo que el de los animales domésticos, del hierro o de un alfabeto fonético empleados para marcar el principio de períodos étnicos posteriores, deben manifestarse las razones para su adopción. La manufactura de cerámica supone vida del pueblo, y un progreso considerable en las artes simples[2]. Los instrumentos de sílex y piedra son más antiguos que la cerámica, habiéndose encontrado restos de los primeros en depósitos antiguos en varios lugares sin ir acompañados de la última. Una sucesión de invenciones de mayor necesidad y adaptadas a una condición inferior deben haberse dado antes de que la necesidad de la cerámica se sintiese. El principio de la vida del pueblo, con algún grado de control sobre la subsistencia, vasos de madera y utensilios, tejeduría con los dedos con filamentos de corteza, fabricación de cestas y el arco y la flecha hacen su aparición antes que el arte de la cerámica. Los indios pueblo, que estaban en el estado medio de barbarie, tales como los zuñi, aztecas y cholula, manufacturaban cerámica en grandes cantidades y en muchas formas de considerable excelencia; los indios pueblo de Estados Unidos, que estaban en el estado bajo de barbarie, tales como los iroqueses, los chaeta y los cherokee, lo hacían en cantidades más pequeñas y en un número limitado de formas; pero los indios no hortícolas que estaban en el estado de salvajismo, tales como los atapascos, las tribus de California y del valle de Columbia, ignoraban su uso[3]. En *Pre-Historic Times*[4] de Lubbock, en *Early History of Mankind* de Tylor y en *Races of Man*[5] de Peschel, se recogen los detalles respecto a este arte y el grado de su distribución. Esto no se conocía en Polinesia (excepto en las islas Tonga y Fiji), Australia, California y en el territorio de la Bahía de Hudson. Tylor señala que «el arte de tejer era desconocido en la mayoría de las islas lejos de Asia», y que «en la mayoría de las islas del Mar del Sur no se conocía la cerámica»[6]. El Reverendo Lorimer Fison, misionero inglés residente en Australia, informó al autor en respuesta a sus preguntas que «los australianos no tenían telas tejidas, ni cerámica y no conocían el arco y la flecha». Este último hecho también era verdad en general de los polinesios. La introducción del arte de la cerámica dio lugar a una nueva época en el progreso humano en dirección a una mejora de vida y a más comodidades domésticas. Mientras que los instrumentos de piedra y sílex —los cuales llegaron más pronto y necesitaron largos períodos de tiempo para desarrollar todos sus usos— dieron la canoa, los utensilios y vasos de madera y finalmente madera y tablón en la arquitectura de la casa[7], la cerámica dio un vaso duradero para hervir comida, que antes se había realizado rudamente en cestas cubiertas de arcilla y en cavidades de tierra forradas con piel, efectuándose la ebullición con piedras calentadas[8].

Si el hecho de que la cerámica de los aborígenes se endureciese por el fuego o se curó por el simple proceso de secado carece aún de respuesta. El profesor E. T. Cox[9], de Indianápolis, mostró, comparando los análisis de cerámica antigua y cementos hidráulicos, «que hasta donde los componentes químicos están involucrados (la cerámica) coincide muy bien con la composición de piedras hidráulicas». Además, señala que «toda la cerámica perteneciente a la época de los constructores de montículos, que yo he visto, está compuesta de arcilla de aluvión y arena, o una mezcla de la primera con conchas de agua dulce trituradas. Una pasta hecha de tal mezcla posee en alto grado las propiedades del cemento hidráulico de puzolana y de Portland, de manera que los vasos formados de él se endurecen sin ser quemados, como es costumbre con la cerámica moderna. Los fragmentos de concha hacían las veces de grava o fragmentos de piedra como se usan hoy juntamente con cal hidráulica para la fabricación de piedra artificial»[10]. La composición de cerámica india por analogía con la de cemento hidráulico sugiere las dificultades en la manera de inventar el arte, y tiende a explicar también la tardanza de su introducción en el curso de la experiencia humana. A pesar de la ingeniosa sugerencia del profesor Cox, es probable que la cerámica se endureciese por calor artificial. En algunos casos, el hecho se confirma directamente. Así, Adair, hablando de las tribus del golfo de México, señala que «hacen ollas de tierra de diferentes tamaños, para contener de dos a tres galones, grandes cántaros para llevar agua, boles, platos, fuentes, cuencos y muchos otros vasos de formas tan anticuadas que sería aburrido describirlo e imposible nombrarlos. Su

método de barnizarlos es ponerlos sobre un gran fuego de pino humeante que los deja suaves, negros y firmes»[11].

Otra ventaja de fijar periodos étnicos a esas tribus y naciones es que permiten el mejor ejemplo de cada estado, con la idea de hacerlos estándar e ilustrativos. Algunas tribus y familias se han aislado geográficamente; y, en consecuencia, han mantenido sus artes e instituciones puras y homogéneas; mientras que las de otras tribus y naciones han sido adulteradas por la influencia externa. Así, mientras Africa fue y es un caos étnico de salvajismo y barbarie, Australia y Polinesia estaban en el salvajismo puro y simple, con las artes e instituciones pertenecientes a esa condición. De manera similar, la familia india de América, como ninguna otra familia existente, ejemplificaba la condición de la humanidad en tres sucesivos periodos étnicos. En la posesión tranquila de un gran continente, de descendencia común, y con instituciones homogéneas, ilustraron, cuando fueron descubiertos, cada una de estas condiciones y especialmente los estados inferior y medio de barbarie, más elaborada y completamente que cualquier otra porción de humanidad. Los indios del norte y algunas tribus costeras de América del Norte y del Sur estaban en el estado superior de salvajismo; los parcialmente indios, pueblo al este del Mississippi, estaban en el estado inferior de barbarie y los indios pueblo de América del Norte y del Sur, estaban en el estado medio. Tal oportunidad para recuperar información completa y minuciosa del curso de la experiencia humana y el progreso en el desarrollo de sus artes e instituciones a través de sucesivas condiciones, no se ha ofrecido dentro del periodo histórico. Debe añadirse que se ha mejorado indiferentemente. Nuestras más grandes deficiencias están relacionadas con el último periodo reseñado.

Las diferencias en la cultura del mismo periodo en los hemisferios este y oeste existieron sin duda a consecuencia de unas dotaciones diferentes de los continentes; pero la condición de la sociedad en el estado correspondiente debe haber sido, en lo principal, sustancialmente similar.

Los antepasados de las tribus griegas, romanas y germánicas pasaron por los estados que hemos indicado; en medio del último, la luz de la historia cayó sobre ellos. Su diferenciación de la masa indistinguible de bárbaros no se dio, probablemente, antes del comienzo del Periodo Medio de barbarie. La experiencia de estas tribus se ha perdido, con excepción de lo que está representado por las instituciones, inventos y descubrimientos que trajeron con ellas y poseían cuando se pusieron bajo observación histórica. Las tribus griegas y latinas de los periodos de Homero y Rómulo permiten la mejor ejemplificación del Estado Superior de barbarie. Sus instituciones fueron igualmente puras y homogéneas, y su experiencia está directamente en relación con el logro final de la civilización.

Empezando, entonces, con los australianos y los polinesios, siguiendo con las tribus indias americanas, y concluyendo con las romanas y griegas, quienes permitieron las mejores ejemplificaciones respectivamente de los seis grandes estados del progreso humano, la suma de sus experiencias unidas puede suponerse que representa con justicia la de la familia humana desde el estado medio de salvajismo hasta el final de la civilización antigua. En consecuencia, las naciones arias encontrarán el tipo de la condición de sus antepasados remotos, cuando estaban en salvajismo, en la de los australianos y los polinesios; cuando estaban en el estado inferior de barbarie en la de los parcialmente indios pueblo de América; y cuando estaban en el estado medio de la de los indios pueblo, con la que conecta directamente su propia experiencia en el estado superior. Tan esencialmente idénticas son las artes, instituciones y modo de vida en el mismo estado en todos los continentes, que la forma arcaica de las principales instituciones domésticas de los griegos y los romanos deben incluso buscarse en las correspondientes instituciones de los aborígenes americanos... Este hecho forma una parte de la evidencia acumulada que tiende a mostrar que las principales instituciones de la humanidad se han desarrollado a partir de unos pocos gérmenes primarios de pensamiento; y que el curso y manera de su desarrollo estaba predeterminado, así como restringido dentro de unos límites estrechos de divergencia, por la lógica natural de la mente humana y las limitaciones necesarias de sus poderes. Se ha observado que el progreso es sustancialmente del mismo tipo en tribus y naciones que habitan continentes diferentes e incluso desconectados, mientras están en el mismo estado, con desviaciones de la uniformidad en lugares particulares producidas por causas especiales. Cuando el argumento se prolonga, tiende a establecer la unidad del origen de la humanidad.

Al estudiar la condición de tribus y naciones en estos periodos étnicos estamos tratando, sustancialmente, con la historia antigua y la condición de nuestros propios remotos antepasados.

Artes de subsistencia

El hecho importante de que la humanidad empezó en la parte baja de la escala y progresó hacia arriba, se revela de manera expresiva por sus artes sucesivas de subsistencia. Sobre su habilidad en esta dirección dependía la cuestión total de la supremacía humana en la tierra. Los humanos son los únicos seres de los que puede decirse que han ganado control absoluto sobre la producción de comida; el cual al principio no poseían sobre otros animales. Sin aumentar las bases de subsistencia, la humanidad no se podría haber propagado a otras áreas que no tuvieran los mismos tipos de comida y, finalmente, sobre la superficie total de la tierra; finalmente, sin obtener un control absoluto sobre su variedad y cantidad, no se podrían haber multiplicado en naciones muy pobladas. Es probable que las grandes épocas del progreso humano se hayan identificado, más o menos directamente, con el aumento de las fuentes de subsistencia.

Podemos distinguir cinco de estas fuentes de comida humana creadas por lo que podemos llamar como muchas artes sucesivas, una superañadida a la otra, y puestas de manifiesto en largos y separados intervalos de tiempo. Las dos primeras se originaron en el periodo de salvajismo y las tres últimas en el periodo de barbarie. Son las siguientes, citadas por orden de aparición:

I. *Subsistencia natural de frutas y raíces en un hábitat restringido.* Esta proposición nos hace retroceder al estrictamente periodo primitivo de la humanidad, cuando pocos en número, simples en subsistencia y ocupando áreas limitadas, entraban justamente en su nueva carrera. No hay ni un arte ni una institución a las que nos podamos referir en este periodo; y un invento, el del lenguaje,

que pueda ser relacionado con una época tan remota. El tipo de subsistencia indicado asume un clima tropical o subtropical. En un clima así, de mutuo acuerdo, se ha situado el hábitat del hombre primitivo. Estamos acostumbrados, y con razón, a considerar que nuestros progenitores empezaron su existencia en bosques de frutas y nueces bajo un sol tropical.

Las razas de animales precedieron a la raza de la humanidad en el orden del tiempo. Estamos justificados al suponer que estaban en la plenitud de su fuerza y números cuando apareció por primera vez la raza humana. Los poetas clásicos describían a las tribus de la humanidad habitando en grutas, cuevas y bosques por cuya posesión luchaban con bestias salvajes[12] —mientras se mantenían con los frutos de la tierra. Si la humanidad empezó su carrera sin experiencia, sin armas y rodeada de animales feroces, no es improbable que fuesen, al menos parcialmente, vividores de los árboles, como medio de protección y seguridad.

El mantenimiento de la vida, a través de adquisición constante de comida, es la gran carga impuesta sobre la existencia de todas las especies de animales. Según descendemos en la escala de la organización estructural, la subsistencia se hace cada vez más simple en cada etapa, hasta que el misterio, finalmente, desaparece. Pero, en la escala ascendente, se hace cada vez más difícil, hasta que se alcanza la forma estructural más alta, la del hombre, cuando consigue el máximo. La inteligencia, de aquí en adelante, se hace un factor más prominente. La comida animal, con toda probabilidad, entró desde un periodo muy temprano en el consumo humano, pero es una conjetura si se buscó activamente cuando la humanidad era esencialmente frugívora en la práctica, aunque omnívora en la organización estructural. Este modo de sustento pertenece al estrictamente periodo primitivo.

II. *Subsistencia de pescado.* En el pescado debe reconocerse el primer tipo de comida artificial, ya que no estaba totalmente disponible sin cocinar. El fuego se usó por primera vez, muy probablemente, para este propósito. Los peces eran universales en cuanto a distribución, ilimitados en cuanto a suministro y el único tipo de comida que se podía conseguir en todo momento. Los cereales aún no se conocían en el periodo primitivo, y la caza como juego era demasiado precaria para haber formado un medio exclusivo de sostén humano. Con estas especies de comida la humanidad se hizo independiente del clima y de la localidad; y siguiendo las orillas de los mares y lagos, y los cursos de los ríos pudo, mientras estaba en estado salvaje, extenderse sobre la mayor parte de la superficie de la tierra. Hay muestras de estas migraciones en los restos de instrumentos de sílex y piedra del estado de salvajismo que se han encontrado en todos los continentes. En la dependencia de frutas y la subsistencia espontánea un traslado del hábitat original hubiese sido imposible.

Entre la introducción del pescado, seguido por las amplias migraciones señaladas y el cultivo de comida farinácea, el intervalo de tiempo fue inmenso. Cubre gran parte del periodo de salvajismo. Pero durante este intervalo hubo un importante aumento en la variedad y la cantidad de comida. Tales, por ejemplo, como las raíces de pan cocinadas en hornos de tierra, y en la permanente adición del juego a través de las armas perfeccionadas, y especialmente a través del arco y la flecha. Este importante invento, que llegó después de la asociación de la lanza y la guerra, y dio la primera arma mortal para la caza, apareció tarde en el salvajismo[13]. Se ha usado para marcar el principio de su estado superior. Debe haber dado una poderosa influencia ascendente a la historia antigua, estando en la misma relación con el periodo de salvajismo, como la espada de hierro al periodo de barbarie, y las armas de fuego al periodo de civilización.

De la naturaleza precaria de todas estas fuentes de comida, fuera de las grandes áreas de pesca, el canibalismo se convirtió en el terrible recurso de la humanidad. La antigua universalidad de esta práctica se está demostrando gradualmente.

III. *Subsistencia farinácea a través del cultivo.* Ahora dejamos el salvajismo y entramos en el estado inferior de barbarie. El cultivo de cereales y plantas no se conocía en el hemisferio oeste excepto entre las tribus que surgieron del salvajismo; y parece no haberse conocido en el hemisferio este hasta que las tribus de Asia y Europa hubiesen pasado el estado inferior de barbarie y hubiesen estado cerca del final del estado medio. Esto nos da el hecho singular de que los aborígenes americanos en el estado inferior de barbarie estuvieron en posesión de la horticultura un periodo étnico antes que los habitantes del hemisferio este. Esto fue consecuencia de las dotaciones desiguales de los dos hemisferios; el este con todos los animales adaptados a la domesticación, excepto uno, y la mayoría de los cereales; mientras que el oeste tenía sólo un cereal adecuado para el cultivo. Tendió a prolongar el periodo antiguo de barbarie en el primero, a reducirlo en el último; y con la ventaja de la condición en este periodo a favor de los aborígenes americanos. Pero cuando las tribus más avanzadas del hemisferio este, al principio del periodo medio de barbarie, habían domesticado animales que les daban carne y leche, su condición, sin conocimiento de los cereales, era muy superior a la de los aborígenes americanos en el periodo correspondiente, con maíz y plantas, pero sin animales domésticos. La diferenciación de las familias semíticas y arias con respecto a la masa de bárbaros parece haber empezado con la domesticación de animales.

Que el descubrimiento y cultivo de cereales por la familia aria fue posterior a la domesticación de animales, se nos muestra por el hecho de que hay términos comunes para estos animales en los varios dialectos de la lengua aria y ningún término común para los cereales o plantas cultivadas. Mommsen, después de mostrar que los animales domésticos tienen los mismos nombres en sánscrito, griego y latín (lo cual Max Muller extendió luego a los restantes dialectos arios[14]) y probando así que se conocían y que presumiblemente fueron domesticados antes de la separación de estas naciones, procede de la siguiente manera: «Por otra parte, aún no tenemos pruebas de la existencia de la agricultura en este periodo. La lengua favorece bastante esta visión negativa. De los nombres grecolatinos del grano, ninguno se da en sánscrito excepto α, que filológicamente representa el sánscrito *yavas*, pero en indio significaba, cebada; en griego, espelta. Realmente se debe admitir que esta diversidad en los nombres de plantas cultivadas, que contrasta tan fuertemente con el acuerdo esencial en los nombres de animales domésticos, no impide la suposición de una agricultura original común. El cultivo del arroz entre los indios, el de trigo y espelta entre los griegos, y el de centeno y avena entre los germanos y celtas, se puede llevar fácilmente a un

sistema común de cultivo original.[15]» Esta última conclusión está forzada. La horticultura precedió al cultivo del campo, como el huerto (*hortos*) precedió al campo (*ager*); y aunque el último supone barreras, el primero significa directamente «espacio cerrado». No obstante, el cultivo debe haber sido más antiguo que el huerto cerrado; siendo el orden natural primero cultivo de parcelas de tierra alubial abierta, segundo de espacios cerrados o huertos, y tercero del campo por medio del arado tirado por animales. Si el cultivo de plantas, tales como el guisante, la judia, el nabo, la pastinaca, la remolacha, la calabaza y el melón, una o más de éstas, precedió al cultivo de los cereales, es algo imposible de saber en el presente. Algunas de éstas tienen términos comunes en griego y en latín; pero nuestro eminente filólogo, el profesor W. D. Whitney[16] asegura que ninguna de ellas tiene un término común en griego o latín y en sánscrito.

Parece que la horticultura se originó más en las necesidades de los animales domésticos que en las de la humanidad. En el hemisferio oeste empezó con el maíz. Esta nueva era, aunque no fue sincrónica en los dos hemisferios, tuvo una gran influencia sobre el destino de la humanidad. Hay razones para creer que se necesitaron años para establecer el arte del cultivo y convertir la comida farinácea en dependencia principal. Ya que en América llevó a la localización y a la vida del pueblo, tuvo tendencia a tomar el lugar del pescado y el fuego, especialmente entre los indios pueblo. Además de los cereales y las plantas de cultivo, la humanidad tuvo su primera impresión de la posibilidad de abundancia de comida.

La adquisición de comida farinácea en América y de animales domésticos en Europa fueron los medios de suministrar a las tribus, provistas así del azote del canibalismo, el cual como ya se ha afirmado, hay razones para creer que fue practicado universalmente durante el período de salvajismo sobre enemigos capturados, y en tiempos de hambre, sobre amigos y parientes. El canibalismo en la guerra, practicado por grupos guerreros en el campo, sobrevivió entre los aborígenes americanos, no sólo en el estado bajo de barbarie, sino también en el Medio, como por ejemplo entre los iroqueses y los aztecas; pero la práctica general había desaparecido. Esto ilustra enérgicamente la gran importancia que ejerce un aumento permanente de comida para mejorar la condición de la humanidad.

IV. *Subsistencia de carne y leche.* La ausencia de animales adaptados a la domesticación en el hemisferio oeste, excepto la llama[17], y las diferencias específicas en los cereales de los dos hemisferios ejercieron una importante influencia en el relativo avance de sus habitantes. Mientras que la desigualdad de dotaciones era inmaterial para la humanidad en el período de salvajismo, y no marcada en sus efectos en el estado inferior de barbarie, marcó una diferencia esencial con la parte que había conseguido el estado medio. La domesticación de animales proveyó una subsistencia permanente de carne y leche que tendió a diferenciar a las tribus que las poseían de los otros bárbaros. En el hemisferio oeste la carne se restringió a los precarios suministros del juego. Esta limitación sobre una especie esencial de comida fue desfavorable para los indios pueblo, y explica sin duda suficientemente el tamaño inferior del cerebro entre ellos en comparación con el de los indios del estado inferior de barbarie. En el hemisferio este, la domestica-

ción de animales permitió a los prósperos y trabajadores asegurarse un suministro permanente de comida animal, incluyendo la leche; la influencia sana y estimulante de ésta sobre la raza, especialmente en los niños, fue sin duda importante. Al menos se supone que las familias arias y semíticas deben sus dotaciones preeminentes a la gran escala sobre la que, hasta donde llega nuestro conocimiento, se han identificado con el mantenimiento de animales domésticos. De hecho, ellos los incorporaron, carne, leche y músculo, en su plan de vida[18]. Ninguna otra familia de la humanidad ha hecho esto hasta tal punto, y los arios lo han hecho en mayor grado que los semitas.

La domesticación de animales introdujo gradualmente un nuevo modo de vida, el pastoreo, por las llanuras del Eufrates, del Indo y Ganges, y sobre las estepas de Asia; en estos confines fue donde probablemente se cumplió por primera vez la domesticación de animales. A estas áreas se refieren sus antiguas tradiciones y sus historias. Así, se llevaron a regiones que, lejos de ser la cuna de la raza humana, eran áreas que no habrían ocupado como salvajes, o como bárbaros en el estado inferior de barbarie, para quien las áreas de bosque eran hogares naturales. Después de habituarse a la vida de pastoreo, hubiese sido imposible que estas familias volviesen a las áreas de bosque del oeste de Asia y de Europa con sus ganados y manadas, sin aprender primero a cultivar algunos de los cereales con los que mantener a estos últimos lejos de las llanuras de hierba. Así, parece muy probable, como antes se ha afirmado, que el cultivo de los cereales se originase en las necesidades de los animales domésticos y en relación con estas migraciones del oeste; y que el uso de comida farinácea por estas tribus fue consecuencia del conocimiento así adquirido.

En el hemisferio oeste, los aborígenes pudieron avanzar en general hacia el estado inferior de barbarie, y una parte de ellos hacia el estado medio, sin animales domésticos, excepto la llama en Perú, y con un solo cereal, el maíz, junto a la judia, la calabaza y el tabaco, y en algunas áreas algodón y pimienta. Pero el maíz, por su crecimiento en la colina —lo que favorecía el cultivo directo—, por su utilidad tanto verde como maduro y por su abundante producción y propiedades nutritivas, fue una dotación más rica en ayuda del primer progreso humano que todos los demás cereales juntos. Esto explica el notable progreso que habían hecho los aborígenes americanos sin animales domésticos; los peruanos habían producido bronce, el cual sigue en orden temporal y muy cerca al proceso de fundición del mineral de hierro.

V. *Subsistencia ilimitada a través de la agricultura del campo.* Los animales domésticos, complementando el músculo humano con poder animal, dieron un nuevo factor de gran valor. Con el paso del tiempo, la producción del hierro dio un arado con punta de hierro, y un mejor arado y eje. De estos, y la horticultura previa, surgió la agricultura del campo; y con ella, por primera vez, la subsistencia ilimitada. El arado tirado por animales puede ser considerado como inaugurador de un nuevo arte. Ahora, por primera vez, se pensó en reducir el bosque y en cultivar más campos[19]. Además, se desarrollaron posibles poblaciones densas en áreas limitadas. Antes de la agricultura del campo no es probable que medio millón de personas se desarrollasen y mantuviesen juntas bajo un gobierno en cualquier parte de la tierra. Si se diese alguna excepción debió resultar de la vida

de pastoreo en las llanuras o de la horticultura mejorada por regadío, bajo condiciones excepcionales y peculiares.

En el curso de estas páginas, será necesario hablar de la familia como existió en diferentes períodos étnicos; siendo su forma en un período, totalmente diferente a otro... Estas diferentes formas de familia... se mencionarán con frecuencia... Son las siguientes:

I. *La familia consanguínea.* Se fundó sobre el matrimonio de hermanos y hermanas en un grupo. Aún resta evidencia en los más antiguos sistemas de consanguinidad existentes, los malayos, tendiendo a mostrar que ésta, la primera forma de familia, era antiguamente tan universal como este sistema de consanguinidad que creó.

II. *La familia punalúa.* Su nombre se deriva de la relación hawaiana de *Punalua*. Se fundó sobre el matrimonio de varios hermanos con las mujeres de otros en un grupo; y de varias hermanas con los maridos de otras en grupo. Pero el término hermano, como se usa aquí, incluía primos primeros, segundos, terceros e incluso remotos, todos considerados hermanos para ellos como nosotros consideramos a nuestros propios hermanos; y el término hermana incluía primas primeras, segundas, terceras e incluso remotas, quienes eran hermanas para ellos como nuestras propias hermanas. Esta forma de familia sobrevino a la consanguínea. Creó los sistemas turania y ganowania de consanguinidad. Tanto esta forma como la anterior pertenecen al periodo de salvajismo.

III. *La familia sindiásmica.* El término es de *συνϑυάζω* y *συνϑυασμός* unidos. Se fundó sobre el emparejamiento de un macho y una hembra en matrimonio, pero sin una cohabitación exclusiva. Fue el germen de la familia monógama. El divorcio o separación eran opción del hombre y de la mujer. Esta forma de familia no consiguió crear un sistema de consanguinidad.

IV. *La familia patriarcal.* Se fundó sobre el matrimonio de un hombre con varias mujeres. El término se usa aquí con un significado restringido para definir la familia especial de las tribus pastorales hebreas, cuyos jefes y hombres principales practicaban la poligamia. Ejerció poca influencia sobre los asuntos humanos.

V. *La familia monógama.* Se fundó sobre el matrimonio de un hombre con una mujer, con cohabitación exclusiva, constituyendo ésta el elemento esencial de la institución. Es preeminentemente la familia de la sociedad civilizada, y fue por tanto esencialmente moderna. Esta forma de familia creó también un sistema independiente de consanguinidad.

Se presentarán evidencias tendiendo a mostrar tanto la existencia como el predominio general de estas formas de la familia en las diferentes etapas del progreso humano.

La proporción del progreso humano

Es importante obtener una impresión de la cantidad relativa y de la proporción del progreso humano en los periodos étnicos mencionados, agrupando los logros de cada uno y comparándolos unos con otros como distintas clases de hechos.

Esto también nos permitirá formar una concepción de la duración relativa de estos periodos. Para hacerlo convincente, tal estudio debe ser general y algo así como una recapitulación. Del mismo modo debería limitarse a los trabajos principales de cada periodo.

Antes de que el hombre pudiese alcanzar el estado civilizado fue necesario que consiguiese todos los elementos de la civilización. Esto implica un cambio de condición sorprendente; primero, el de un salvaje primitivo a un bárbaro del tipo inferior, y, después, de este último a un griego del período homérico, o a un griego de tiempos de Abraham. El desarrollo progresivo de la historia en el periodo de civilización no fue menos cierto para el hombre en cada uno de los periodos previos.

Al retroceder a lo largo de las varias líneas del progreso humano hacia las etapas primitivas de la existencia del hombre, y al eliminar una a una sus principales instituciones, inventos y descubrimientos en el orden en que aparecieron, veremos el avance realizado en cada período.

Las principales contribuciones de la civilización moderna son el telégrafo eléctrico; el gas de hulla; la máquina de hilar algodón y el telar eléctrico; la máquina de vapor con sus numerosas máquinas dependientes, incluyendo la locomotora, el ferrocarril y el barco de vapor; el telescopio; el descubrimiento de la ponderabilidad de la atmósfera y del sistema solar; el arte de la imprenta; la esclusa de canal; la brújula del marino y la pólvora. Otros inventos, tales como la hélice de Ericsson, dependerán de alguno de los llamados antecedentes: pero hay excepciones, como la fotografía y numerosas máquinas que no es necesario nombrar. Con éstas también deberían ser eliminadas las ciencias modernas; la libertad religiosa y las escuelas públicas; la democracia representativa; la monarquía constitucional con los parlamentos; el reino feudal; las clases privilegiadas modernas; el derecho internacional, consuetudinario y estatutos.

La civilización moderna recuperó y absorbió todo lo valioso de las civilizaciones antiguas; y aunque sus contribuciones a la suma del conocimiento humano han sido importantes, brillantes y rápidas, están lejos de ser tan desproporcionadamente grandes como para ensombrecer a las civilizaciones antiguas y hundirlas en la insignificancia.

Pasando el período medieval, que dio la arquitectura gótica, la aristocracia feudal con títulos de rango hereditarios y una jerarquía bajo la cabeza de un papa, entramos en las civilizaciones griega y romana. Serán deficientes en cuanto a inventos y descubrimientos, pero distinguidos en lo que se refiere a arte, a filosofía y a instituciones orgánicas. Las principales contribuciones de estas civilizaciones fueron el gobierno imperial y real; el derecho civil; el Cristianismo; un gobierno aristocrático y democrático, con un senado y cónsules; un gobierno democrático con un consejo y asamblea popular; la organización de los ejércitos en caballería e infantería con disciplina militar; el establecimiento de la marina con la práctica de la lucha naval; la formación de grandes ciudades, con ley municipal; comercio en los mares; la acuñación de moneda; el estado fundado sobre el territorio y sobre la propiedad; y, entre los inventos, el ladrillo refractario, la grúa [20], la rueda hidráulica para accionar los molinos, el puente, el acueducto y la alcantarilla; la tubería de plomo usada como canalización con el grifo;

el arco; las artes y ciencias del periodo clásico, con sus resultados, incluyendo los órdenes de arquitectura; la numeración arábiga y la escritura alfabética.

Estas civilizaciones se alejaron, a la vez que se apoyaron en los inventos y descubrimientos y las instituciones del período previo de barbarie. Los logros del hombre civilizado, aunque muy grandes y notables, están muy lejos del nivel suficiente para eclipsar los trabajos del hombre bárbaro. Como tal, había trabaja- do y poseía todos los elementos de la civilización, excepto la escritura alfabética. Sus logros como bárbaro se deberían sumar al progreso humano: y se debería admitir que trasciendan, con relativa importancia, todos sus trabajos posteriores.

El uso de la escritura, o su equivalente en jeroglíficos sobre piedra, nos ofrece una prueba justa del principio de la civilización[21]. Sin documentos literarios no se puede decir que existen propiamente ni la historia ni la civilización. El produc- to de los poemas homéricos, tanto transmitidos oralmente como escritos, fija con una proximidad suficiente la introducción de la civilización entre los griegos. Estos poemas poseen un valor etnológico que aumenta en gran manera sus otras excelencias. Esto es especialmente verdad en la *Ilíada*, que contiene el informe más antiguo y más circunstancial hoy existente del progreso de la humanidad hasta el momento de su composición. Estrabón considera a Homero el padre de la ciencia geográfica[22]; pero el gran poeta ha dado a las generaciones sucesivas, quizás sin intención, lo que fue mucho más importante: una exposición notable- mente completa de las artes, usos, inventos y descubrimientos y modo de vida de los antiguos griegos. Esta presenta nuestra primera visión amplia de la sociedad aria aún en barbarie, mostrando el progreso entonces realizado y de qué particu- laridades consistía. A través de estos poemas podemos afirmar que los griegos conocían ciertas cosas antes de que entrasen en la civilización. Estos poemas también proyectan una visión del período de barbarie.

Usando los poemas homéricos como guía y continuando con la retrospección al último periodo de barbarie, borremos del conocimiento y de la experiencia de la humanidad la invención de la poesía; la mitología antigua en su forma elaborada, con las divinidades olímpicas; la arquitectura del templo; el conocimiento de los cereales, excepto el maíz y las plantas de cultivo, con la agricultura del campo[23]; ciudades rodeadas de muros de piedra, con almenas, torres y puertas; el uso del mármol en arquitectura[24]; la construcción naval con tablón y probablemente con el uso de clavos[25]; el vagón y el carro[26]; el blindaje metálico[27]; la lanza con punta de cobre y escudo grabado en relieve[28]; la espada de hierro[29]; la manufactura de vino, probablemente[30]; los poderes mecánicos excepto la hélice; el torno de alfare- ro y el molino para moler grano[31]; telas tejidas de hilo y lana del telar[32]; el hacha y la pala de hierro[33]; la azuela de hierro[34]; el martillo y el yunque[35]; los fuelles y la forja[36]; y el horno para fundir mineral de hierro, junto al conocimiento del hierro. Junto a las adquisiciones mencionadas, deben nombrarse la familia monógama; las democracias militares de la época heroica; la última fase de la organización en familias, fratrías y tribus; el Agora o asamblea popular, probablemente; un conoci- miento de la propiedad individual en casas y tierras; y la forma avanzada de vida municipal en las ciudades fortificadas. Cuando esto se haya hecho, la clase superior de bárbaros habrá entregado la parte principal de sus maravillosos trabajos junto a un crecimiento mental y moral por ello adquirido.

De este punto hacia atrás a través del periodo medio de barbarie, las indica- ciones se hacen menos distintas, y el orden relativo en que aparecían las institu- ciones, inventos y descubrimientos no es tan claro; pero no estamos sin conoci- miento para guiar nuestros pasos incluso en estas épocas distantes de la familia aria. Por razones anteriormente expuestas, ahora se puede recurrir a otras fami- lias, además de la aria, para obtener la información deseada.

Entrando después en el período medio borremos, de manera similar, de la experiencia humana el proceso de hacer bronce; rebaños y manadas de animales domésticos[37]; casas comunales con paredes de adobe y de piedra colocada en líneas con mortero de cal y arena; paredes ciclópeas; viviendas lacustres construi- das sobre pilotes; el conocimiento de metales nativos[38], con el uso del carbón vegetal y el crisol para fundirlos; el hacha de cobre y el cincel; la lanzadera y el telar embrionario; el cultivo por irrigación, carreteras elevadas, reservas y canales irrigadores; carreteras pavimentadas; puentes colgantes de mimbre; dioses perso- nales, con un sacerdocio distinguido por su vestuario y organizado según una jerarquía; sacrificios humanos; democracias militares de tipo azteca; telas tejidas de algodón y otras fibras vegetales en el hemisferio oeste, y lana y lino en el este; cerámica ornamental; la espada de madera, con las puntas de piedra; piedra pulida e instrumentos de piedra; conocimiento del algodón y del lino; y los animales domésticos.

El total de logros en este periodo fue menor que en el siguiente; pero en relación a la suma del progreso humano fue muy grande. Este periodo incluye la domesticación de animales en el hemisferio este, que introdujo una subsistencia permanente de carne y leche, y, finalmente, la agricultura del campo; y también inauguró los experimentos con los metales nativos que resultaron en la produc- ción de bronce[39], así como también preparó el camino para el proceso de fundir mineral de hierro. En el hemisferio oeste se señaló por el descubrimiento y tratamiento de los metales nativos, lo cual resultó en la producción de bronce independientemente; por la introducción de irrigación en el cultivo de maíz y plantas, y por el uso de ladrillos de adobe y piedra en la construcción de grandes casas de vecindad unidas en una especie de fortaleza.

Siguiendo la retrospección y entrando en el periodo antiguo de barbarie, borremos de las adquisiciones humanas la confederación, basada en familias, fratrías y tribus bajo el gobierno de un consejo de jefes que dieron un estado de sociedad más organizado que el que antes se había conocido. También el descu- brimiento y cultivo del maíz y la judía, la calabaza y el tabaco en el hemisferio oeste, junto a un conocimiento de la comida farinácea; el tejido manual con urdimbre y trama; el «faldellín» y el mocasín de piel curtida de ciervo; la cerbata- na para disparar a los pájaros; la estacada del pueblo para defensa; juegos tribales; el factor culto, con un vago reconocimiento del Gran Espíritu; el caniba- lismo en tiempo de guerra; y finalmente el arte de la cerámica.

Según ascendemos en el orden del tiempo y del desarrollo, pero descendemos en la escala del avance humano, los inventos se hacen más simples y más directos en sus relaciones con las necesidades primarias; y las instituciones cada vez se acercan más a la forma elemental de familia compuesta de consanguinidad, bajo un jefe de su propia elección, y a la tribu compuesta de familias emparentadas,

bajo el gobierno de un consejo de jefes. La condición de las tribus asiáticas y europeas en este período (ya que las familias arias y semíticas probablemente no existían entonces) se pierde sustancialmente. Esto está representado por los restos de arte antiguo entre la invención de la cerámica y la domesticación de animales; e incluye a la gente que formaba los concheros en la costa del Báltico, quienes parecen haber domesticado al perro, pero a ningún otro animal.

Al estimar la magnitud de los logros de la humanidad en los tres subperíodos de barbarie, deben considerarse inmensos, no sólo en cuanto a número y valor intrínseco, sino también en cuanto al desarrollo mental y moral que necesariamente los acompañó.

Ascendiendo después al prolongado período de salvajismo, borremos del conocimiento humano la organización en familias, fratrias y tribus; la familia sindiásmica; el culto de los elementos en su manera más inferior; el lenguaje silábico; el arco y la flecha; herramientas de piedra y hueso; cestas de caña y tablilla; ropa de piel; la familia punalúa; la organización sobre la base del sexo; el pueblo, consistiendo de casas agrupadas; la embarcación, incluyendo la canoa de corteza y la piragua; la lanza con punta de sílex y el grupo de guerra; instrumentos de sílex de los tipos más rudos; la familia consanguínea; el lenguaje monosilábico; el fetichismo; el canibalismo; el conocimiento del uso del fuego; y finalmente el lenguaje gesticulado[40]. Cuando este trabajo de eliminación se haya hecho en el orden en que se hicieron estas adquisiciones, nos habremos aproximado al período infantil de la existencia del hombre, cuando la humanidad estaba aprendiendo el uso del fuego, el cual hizo posible una subsistencia de pescado y un cambio de hábitat, y estaba intentando la formación del lenguaje articulado. En una condición tan absolutamente primitiva, el hombre no se ve simplemente como un niño en la escala de la humanidad, sino poseedor de un cerebro en el que no habían penetrado ni un pensamiento o concepto expresados por estas instituciones, inventos y descubrimientos —en una palabra, está en la parte baja de la escala, pero potencialmente ha conseguido todo desde entonces.

Con la producción de inventos y descubrimientos, y con el crecimiento de las instituciones, la mente humana necesariamente creció y se expandió; y gradualmente reconocemos un aumento del cerebro, particularmente de la parte cortical. La lentitud de este proceso mental fue inevitable, en el período de salvajismo, por la extrema dificultad de lograr la invención más simple de la nada, o con nada para ayudar en esfuerzo mental; y el descubrimiento de cualquier sustancia o fuerza en la naturaleza disponible en una condición tan ruda de vida. No fue menos difícil organizar la forma más simple de sociedad con materiales tan salvajes e intratables. Las primeras invenciones y las primeras organizaciones sociales fueron sin duda las más duras de conseguir, y, en consecuencia, estuvieron separadas unas de otras por largos intervalos de tiempo. Encontramos una ilustración sorprendente en las sucesivas formas de la familia. En esta ley de progreso, que trabaja en proporción geométrica, encontramos una explicación suficiente de la duración prolongada del período de salvajismo.

Que la primera condición de la humanidad fuese sustancialmente como se indica anteriormente no es una opinión exclusivamente reciente ni moderna. Algunos poetas y filósofos antiguos reconocieron el hecho de que la humanidad

empezó en un estado de extrema rudeza a partir del cual fue subiendo con pasos lentos y sucesivos. También percibieron que el curso de su desarrollo se registró por una serie progresiva de inventos y descubrimientos, pero sin reconocer como completo el argumento más concluyente de las instituciones sociales.

La cuestión importante de la proporción de este progreso, que tiene una relación con la duración relativa de los diversos períodos étnicos, se presenta ahora. El progreso humano, del principio al final, se ha dado en una proporción no rigurosa pero esencialmente geométrica. Esto es evidente a la vista de los hechos; y teóricamente no pudo haber ocurrido de otra manera. Cada ítem de conocimiento absoluto ganado se convirtió en un factor en adquisiciones posteriores, hasta que se consiguió la presente complejidad de conocimiento. En consecuencia, mientras el progreso era más lento en el primer período, y más rápido en el último, la cantidad relativa puede haber sido más grande en el primero, cuando los logros de cada período se consideran en relación a la suma. Se puede sugerir que el progreso de la humanidad en el período de salvajismo, con relación a la suma del progreso humano, fue mayor en grado de los que fue más tarde en los tres subperíodos de barbarie; y que el progreso realizado en el período total de salvajismo fue, de manera similar, mayor en grado de lo que había sido desde el período completo de civilización.

Cuál pudo haber sido la duración relativa de estos períodos étnicos constituye también un tema de especulación. No puede conseguirse una media exacta, pero puede intentarse una aproximación. Según la teoría de progresión geométrica, el período de salvajismo fue necesariamente más largo que el período de barbarie, ya que el último fue más largo que el período de civilización. Si tomamos cien mil años como la medida de la existencia del hombre sobre la tierra para encontrar una duración relativa de cada período —y con esta intención, puede ser mayor o menor— en seguida veremos que al menos deben asignarse sesenta mil años al período de salvajismo. Tres quintas de la vida de la parte más avanzada de la raza humana, en este desglose, se pasaron en salvajismo. De los años restantes, veinte mil, o un quinto, deberían asignarse al período antiguo de barbarie. Para los períodos medio y último restan quince mil años, dejando cinco mil, más o menos, para el período de civilización.

La duración relativa del período de salvajismo se subestima más que exagera. Sin discutir los principios sobre los que se hace este desglose, debe recalcarse que, además del argumento de la progresión geométrica bajo la cual se dio el desarrollo humano de la necesidad, una escala graduada de progreso se ha observado universalmente en restos de arte antiguo y esto también se dará en las instituciones. Es una conclusión de gran importancia en etnología que la experiencia de la humanidad en el salvajismo duró más que toda la experiencia siguiente y que el período de civilización cumple simplemente un fragmento de la vida de una raza.

Dos familias de la humanidad, la aria y la semítica, fueron las primeras en surgir de la barbarie por una mezcla de diversos linajes, superioridad de subsistencia o ventaja de posición, y posiblemente por todo en conjunto. Sustancialmente fueron los fundadores de la civilización[41]. Pero su existencia como familias distintas fue indudablemente, en sentido comparativo, un acontecimiento posterior. Sus progenitores se pierden en la indistinguible masa de los primeros

bárbaros. La primera aparición comprobada de la familia aria estuvo relacionada con los animales domésticos, tiempo en el que eran una gente en lengua y nacionalidad. No es probable que las familias arias y semíticas evolucionasen hacia el individualismo antes del comienzo del periodo medio de barbarie, y que su diferenciación de la masa de bárbaros se diese a través de la adquisición de animales domésticos.

La parte más avanzada de la raza humana se detuvo, por decirlo de algún modo, en ciertas etapas del progreso, hasta que algún invento o descubrimiento, como la domesticación de animales o la fundición de mineral de hierro, dieron un nuevo y poderoso impulso hacia delante. Mientras estuvieron así limitadas, las tribus más rudas, avanzando continuamente, se acercaron con diferentes grados de proximidad al mismo estado; ya que donde existía una conexión continental, todas las tribus debieron compartir en algún momento de su progreso. Todos los grandes inventos y descubrimientos se propagan; pero las tribus inferiores deben haber apreciado su valor antes de poder apropiarse de ellos. En las áreas continentales ciertas tribus irían en cabeza; pero el liderazgo debería cambiarse unas cuantas veces en el curso de un periodo étnico. La destrucción de un vínculo étnico y de la vida de tribus particulares, seguida por su decadencia, debe haber detenido durante un tiempo, en muchos lugares y en todos los periodos, el flujo ascendente del progreso humano. Sin embargo, del periodo medio de barbarie, las familias aria y semítica parecen representar con justicia el hilo central de este progreso, el cual, en el periodo de civilización, ha sido gradualmente asumido por la familia aria sola.

La verdad de esta posición general puede ilustrarse con la condición de los aborígenes americanos en la época de su descubrimiento. Ellos empezaron su carrera en el continente americano en salvajismo; y, aunque poseían dotaciones mentales inferiores, su cuerpo había surgido del salvajismo y había alcanzado el estado inferior de barbarie; mientras que una parte de ellos, los indios pueblo de América del Norte y del Sur, habían pasado al estado medio. Habían domesticado la llama, el único cuadrúpedo nativo del contienente que prometía utilidad en estado doméstico, y habían producido bronce por la aleación de cobre y estaño. Sólo necesitaban un invento, y el más grande, el arte de fundir mineral de hierro, para avanzar al estado superior. Considerando la ausencia de toda conexión con la porción más avanzada de la familia humana en el hemisferio este, su progreso de autodesarrollo sin ayuda desde el estado salvaje debe considerarse notable. Mientras los asiáticos y europeos esperaban pacientemente el beneficio de las herramientas de hierro, el indio americano se acercaba a la posesión del bronce, el cual se sitúa después del hierro en el orden del tiempo. Durante este periodo de progreso detenido en el hemisferio este, los aborígenes americanos avanzaron, no al estado en que se encontraron, sino lo suficientemente cerca para alcanzarlo mientras los primeros atravesaban el último periodo de barbarie y los primeros cuatro mil años de civilización. Ello nos da una medida de la distancia que les separa de la familia aria en la carrera del progreso: es decir, la duración del último periodo de barbarie, al cual deben añadirse los años de civilización. Las familias aria y ganowania juntas ejemplifican toda la experiencia del hombre en cinco periodos étnicos, con la excepción de la primera porción del último periodo de salvajismo.

El salvajismo fue el periodo formativo de la raza humana. Empezando de cero en conocimiento y experiencia, sin fuego, sin lenguaje articulado y sin artes, nuestros progenitores salvajes dieron la gran batalla, primero por la existencia y luego por el progreso, hasta que estuvieron seguros de los animales feroces y aseguraron una subsistencia permanente. De estos esfuerzos surgió gradualmente un lenguaje desarrollado y la ocupación de la superficie total de la tierra. Pero la sociedad era incapaz de organizarse en números por su rudeza. Cuando la porción más avanzada de la humanidad había surgido del salvajismo y había entrado en el estado inferior de barbarie, toda la población de la tierra debía ser pequeña. Los primeros inventos fueron los más difíciles de llevar a cabo debido a la debilidad del poder de razonamiento abstracto. Cada ítem sustancial de conocimiento ganado formaría una base de avance posterior; pero éste debió ser casi imperceptible durante años, los obstáculos al progreso equilibrando casi las energías formadas contra ellos. Los logros del salvajismo no son particularmente notables, pero representan una cantidad sorprendente de trabajo persistente con medios débiles que continuaron durante largos periodos de tiempo antes de alcanzar un grado justo de lo completo. El arco y la flecha permiten una ilustración.

La inferioridad del hombre salvaje en la escala mental y moral, sin desarrollar, sin experiencia y mantenido por sus bajos apetitos animales y pasiones, aunque reconocidos de mala gana, es sin embargo, sustancialmente demostrado por los restos de arte antiguo en instrumentos de piedra y hueso, por su vida en las cavernas en ciertas áreas y por sus restos osteológicos. Esto también se ilustra además por la condición presente de tribus de salvajes en un estado bajo de desarrollo, dejados en secciones aisladas de la tierra como monumentos del pasado. Y a este gran periodo de salvajismo pertenece la formación del lenguaje articulado y su avance al estado silábico, el establecimiento de dos formas de familia y posiblemente una tercera, y la organización en familias que dio la primera forma de sociedad digna del nombre. Todas estas conclusiones están implicadas en la proposición, afirmada al principio, que la humanidad empezó su carrera en la parte baja de la escala; lo que «la ciencia moderna afirma ser probado por el estudio más cuidadoso y exhaustivo del hombre y sus trabajos»[42].

De manera similar, el gran periodo de barbarie estuvo marcado por cuatro acontecimientos de preeminente importancia: la domesticación de animales, el descubrimiento de los cereales, el uso de la piedra en arquitectura y la invención del proceso de fundición del mineral de hierro. Empezando probablemente con el perro como compañero en la caza, seguido en un periodo posterior por la captura de las crías de otros animales y su crianza, requirió tiempo y experiencia descubrir la utilidad de cada uno, encontrar medios de aumentarlos en número y aprender el dominio necesario para economizarlos ante el hambre. Si la historia especial de la domesticación de cada animal se pudiese conocer, mostraría una serie de hechos maravillosos. El experimento llevaba, encerrado en sus posibilidades dudosas, gran parte del destino posterior de la humanidad. En segundo lugar, la adquisición de comida farinácea por cultivo debe considerarse uno de los más grandes acontecimientos en la experiencia humana. Fue menos esencial en el hemisferio este, después de la domesticación de los animales, que en el oeste, donde, para una gran parte de los aborígenes americanos, se convirtió en el

instrumento para avanzar al estado inferior, y a otra parte de ellos al estado medio de barbarie. Si la humanidad nunca hubiera avanzado más allá de esta última condición, tendría los medios de una vida comparativamente fácil y agradable. En tercer lugar, con el uso del ladrillo de adobe y la piedra en la construcción de casas, se introdujo un mejor modo de vida, sumamente calculado para estimular las capacidades mentales y para crear el hábito de la industria —la fuente fértil de las mejoras. Pero, en relación a la alta carrera de la humanidad, la cuarta invención es el mayor acontecimiento en la experiencia humana, preparatorio para la civilización. Cuando el bárbaro, avanzando paso a paso, había descubierto los metales nativos y aprendió a fundirlos en el crisol y también en moldes; cuando había aleado cobre nativo con estaño y producido bronce; y cuando, finalmente, con un esfuerzo todavía mayor había inventado el horno y producido hierro del mineral, ya había conseguido las nueve décimas partes en la lucha por la civilización[43]. Provista de herramientas de hierro que podían tener corte y punta, era seguro que la humanidad alcanzase la civilización. La producción de hierro fue el acontecimiento de los acontecimientos en la experiencia humana, sin ningún paralelo, y sin igual, al lado del cual todos los demás inventos y descubrimientos fueron insignificantes, o por lo menos subordinados. De él surgieron el martillo metálico y el yunque, el hacha y el cincel, el arado con punta de hierro, la espada de hierro; en resumen, puede decirse que la base de la civilización descansa sobre este metal. La necesidad de herramientas de hierro detuvo el progreso de la humanidad en la barbarie. Allí hubiesen permanecido hasta el presente si no hubiesen conseguido salvar el abismo. Parece probable que la concepción y el progreso de fundir mineral de hierro llegase sólo una vez al hombre. Supondría una satisfacción singular si se pudiese saber a qué tribu y familia le debemos este conocimiento, y con él la civilización. La familia semítica estaba entonces más avanzada que la aria, y a la cabeza de la raza humana. Ellos dieron el alfabeto fonético a la humanidad y no parece improbable que también dieron el conocimiento del hierro.

En la época de los poemas homéricos, las tribus griegas habían realizado un progreso material inmenso. Todos los metales comunes se conocían, incluyendo el proceso de fundir minerales, y posiblemente el de convertir hierro en acero; los principales cereales se habían descubierto, junto al arte del cultivo y el uso del arado en la agricultura de campo; el perro, el caballo, el burro, la vaca, el cerdo, la oveja y la cabra se habían domesticado y criado en rebaños y manadas, como se ha mostrado. La arquitectura había producido una casa construida con materiales duraderos, con apartamentos separados y con más de un solo piso; la fabricación de barcos, armas, tejidos textiles, la manufactura del vino a partir de la uva, el cultivo de la manzana, la pera, la aceituna y el higo, junto a una ropa cómoda y herramientas y utensilios útiles, se habían producido e introducido para el uso humano[47].

Pero la historia temprana de la humanidad cayó en el olvido de las etapas que habían pasado. La tradición ascendió a una barbarie anterior a través de la cual era imposible penetrar. La lengua había alcanzado tal desarrollo que la poesía de la forma estructural más alta iba a expresar las inspiraciones de los genios. El período que cierra la barbarie llevó a esta porción de la familia

humana al umbral de la civilización, animada por los grandes logros del pasado, convertida en fuerte e inteligente en la escuela de la experiencia, y con una imaginación indisciplinada en el total explendor de sus poderes creativos. La barbarie acaba con la producción de grandes bárbaros. Mientras que los últimos escritores griegos y romanos entendieron la condición de la sociedad en este período, el estado anterior, con su cultura y experiencia distintivas, estuvo tan profundamente oculto para su comprensión como para la nuestra; excepto como ocupante de un punto de vista más cercano en el tiempo, ellos vieron de manera más distinta las relaciones del presente con el pasado. Para ellos, era evidente que existió cierta secuencia en la serie de inventos y descubrimientos, así como un cierto orden de desarrollo de las instituciones, a través de los cuales la humanidad había avanzado del estado de salvajismo a la época homérica; pero el gran intervalo de tiempo entre las dos condiciones no parece haber sido tema ni siquiera consideración especulativa.

Notas

1. ... y las mujeres
   y niños pedían un trato justo, suplicando
   con gritos y gestos sin articular
   que todos los hombres deberían sentir lástima por los débiles.

   Lucrecio, *De rerum natura* 5.1019-1021 [trad. R. C. Trevelyan (Nueva York: Cambridge University Press, 1937).]

2. Edward B. Tylor observa que Goquet «primero presentó, en el siglo pasado, la idea que el modo en que la cerámica llegó a hacerse fue que la gente embadurnaba vasos combustibles como estos con arcilla para protegerlos del fuego, hasta que descubrieron que la arcilla por sí sola respondería a la intención, y así, el arte de la cerámica llegó al mundo» (*Researches into the Early History of Mankind*, 2.ª ed., Londres, 1870, pág. 273). Goquet dice del Cap. Gonneville, quien visitó la costa sudeste de América del Sur en 1503, que encontró «los utensilios del hogar de madera, incluso las ollas para hervir, pero cubiertas de un tipo de arcilla, bastante gruesa, que evitaba que el fuego las quemase» (*ibid.*, pág. 273). [Edward Burnett Tylor (1832-1917), eminente antropólogo inglés, era el conservador del museo de la universidad y profesor de Antropología en la Universidad de Oxford.]

3. Se ha encontrado cerámica en montículos aborígenes en Oregón hace pocos años (J. W. Foster, *Pre-Historic Races of the United States*, Chicago, 1874, págs. 151-154). Los primeros vasos de cerámica entre los aborígenes de Estados Unidos parecen estar hechos en cestas de junco o sauce usadas como moldes que se quemaban cuando el vaso endurecía (Charles C. Jones, Jr., *Antiquities of the Southern Indians*, Nueva York, 1873, pág. 461; Charles Rau, «Indian Pottery», *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution...*, 1866, Washington, D.C., 1867, pág. 352).

4. [Nueva York, 1873. El autor, Sir John Lubbock (1834-1913), era un banquero y antropólogo inglés. Mientras estaba de viaje por Europa en 1871, Morgan visitó a Lubbock en su finca en el campo en Inglaterra (Leslie A. White, ed. «Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan», *Rochester Historial Society Publications*, vol. XVI: págs. 371-374; véase también págs. 339, 368 (Rochester, N. Y., 1937).]
5. [*The Races of Men* (Londres, 1876) es el título de la traducción inglesa de *Völkerkunde* (Leipzig, 1874) por Oscar Peschel (1826-1875), geógrafo alemán).]
6. Tylor, *Early History of Mankind*, pág. 181; véase también Lubbock, *Pre-Historic Times*, págs. 437, 441, 462, 477, 533, 542.
7. Lewis y Clarke (1805) encontraron que se usaba tablón en las casas entre las tribus del río Columbia (Meriwether Lewis y George Rogers Clarke, *Travels to the Source of the Missouri River and Across the American Continent to the Pacific Ocean*, 3 vols., Londres, 1815, II: 241). John Keast Lord encontró «tabla de cedro sacada del sólido árbol con cinceles y hachas de piedra», en casas indias en la isla de Vancouver (*The Naturalist in Vancouver Island and British Columbia*, 2 vols., Londres, 1866, I: 165).
8. Tylor, *Early History of Manking*, págs. 265-272.
9. [Edward Travers Cox (1821-1907), geólogo y arqueólogo norteamericano.]
10. E. T. Cox, «Geological Report of Indiana» en el *Fifth Annual Report of the Geological Survey of Indiana* (Indianápolis, 1874), págs. 119-120. Da el siguente análisis:

Cerámica antigua, «Bone Bank», Posey Co., Indiana.

Humedad a 212 F.,	1,00	Peróxido de hierro,	5,50
Sílice	36,00	Acido sulfúrico	0,20
Carbonato de calcio,	25,50	Materia orgánica	
Carbonato de magnesio,	3,20	(álcalis y pérdidas)	23,60
Alúmina	3,20		100,00

[Los porcentajes según el cambio, suman ahora 100,00.]

11. James Adair, *The History of the American Indians* (Londres, 1775), págs. 424-425. Los iroqueses afirman que en tiempos antiguos sus antepasados curaban la cerámica ante el fuego.
12. Aún no conocían el fuego, ni el uso
de las pieles de animales salvajes, ni vestir su cuerpo
con los despojos obtenidos de ellos; en las arboledas y bosques
y en cuevas de montaña vivían, y en la maleza
cobijaban sus viles miembros, cuando se vieron
forzados a volar los vientos tempestuosos y la lluvia.

Lucrecio, *De rerum natura*, 5.950-954 [trad. Sir Robert Allison (Londres: Hatchards, 1925).]

13. Como combinación de fuerzas es tan profunda que probablemente su origen no se dio por accidente. La elasticidad y dureza de ciertos tipos de madera, la tensión de una cuerda de fibra vegetal por medio de un arco doblado, y finalmente su combinación para que el músculo humano impulse la flecha, no son unas sugerencias muy obvias para la mente del salvaje. Como ya se ha observado, el arco y la flecha son desconocidos para los polinesios en general, y para los australianos. Por este solo hecho se muestra que la humanidad estaba bien avanzada en el estado salvaje cuando el arco y la flecha aparecieron por primera vez.

14. Max Müller, *Chips from a German Workshop*, 2 vols. (Nueva York, 1869), II:42. [Cuando Morgan estuvo en Inglaterra en 1870 visitó a Müller en su casa de Oxford; véase White, ed., «Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan», págs. 243-245. Rochester Historical Society Publications, XVII:221-389 (Rochester, N. Y., 1937).]
15. Theodor Mommsem, *The History of Rome*, trad. Rev. William P. Dickson, 4 vols. (Nueva York, 1870), I:38.
16. [William Dwight Whitney (1827-1894), distinguido filólogo norteamericano, profesor de sánscrito en la Universidad de Yale. Fue uno de los tres miembros del comité a quien el manuscrito de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* fue presentado por Joseph Henry, secretario de la Institución Smithsoniana para su evaluación con miras a la publicación en las Contribuciones Smithsonianas al Conocimiento.]
17. Los primeros escritores españoles hablan de un «perro bruto» que se encontró domesticado en las islas Indias Occidentales, y también en México y América Central. (Véase ilustraciones del perro azteca en pág. iii, vol. I, de *History of Mexico* de Clavigero). No he visto ninguna identificación del animal. Ellos también hablan de aves de corral y de pavos en el continente. Los aborígenes habían domesticado el pavo, y las tribus nahuas algunas especies de aves salvajes.
18. Sabemos por la *Ilíada* que los griegos ordeñaban sus ovejas, así como sus vacas y cabras: «Incluso cuando las ovejas están en multitud pasan al patio de un hombre con fortuna para que les sea ordeñada su blanca leche», Homero, *Ilíada* 4.433 [trad. A. T. Murray, 2 vols. (Loeb Classical Library).]
19. Y forzarían los bosques día a día
para retirarse arriba en la montaña
y ceder terreno abajo a la agricultura
que así los prados y charcas, arroyos, cosechas
y alegres viñedos podrían cubrir colina y llanura.

Lucrecio, *De rerum natura*, 5.1368-1371 [trad. R. C. Trevelyan (Nueva York: Cambridge University Press, 1937).]

20. Los egipcios podían haber inventado la grúa (véase *Herodoto* 2.125). También tenían la balanza.
21. El alfabeto fonético llegó, como otros grandes inventos, después de sucesivos esfuerzos. El lento egipcio, avanzando el jeroglífico a través de sus diversas formas, había conseguido un extracto compuesto de caracteres fonéticos, y en este momento descansaba sobre sus trabajos. Podía escribir con caracteres permanentes sobre piedra. Luego llegó el inquisitivo fenicio, el primer navegante y comerciante en el mar, tanto previamente versado en jeroglíficos como de otra manera, parece haber entrado en el límite de los trabajos del egipcio y por la inspiración de un genio haber resuelto el problema con el que el último soñaba. Produjo un maravilloso alfabeto de dieciséis letras que a su vez dio a la humanidad un lenguaje escrito y los medios para documentos literarios e históricos.
22. Estrabón 1.2.
23. Cebada, cebada blanca.—*Ilíada* 5.196; 8:564; harina de cebada.—*Ilíada* 11.631; comida de cebada, hecha de cebada y sal, y usada como oblación.—*Ilíada* 1.449: trigo.—*Ilíada* 10.756: centeno.—*Ilíada* 5.196, 7.564: pan.—*Ilíada* 24.625: 50 acres cercadas de tierra.—*Ilíada* 9.579: una cerca.—*Ilíada* 5.90: un campo.—*Ilíada* 5.90: piedras colocadas para delimitar un campo.—*Ilíada* 21.405: arado.—*Ilíada* 10.353; 13.703.
24. La casa o mansión.—*Ilíada* 6.390: aposentos odoríferos de cedro con techo alto.—*Ilíada* 6.390: casa de Príamo, en la cual había cincuenta habitaciones de piedra pulida. —*Ilíada* 6.243.

25. Barco.—*Iliada* 1.485: vela blanca.—*Iliada* 1.480: cable o guindaleza.—*Iliada* 1.476: remo.—*Odisea* 4.782: mástil.—*Odisea* 4.781: quilla.—*Iliada* 1.482: tablón de cubierta.—*Iliada* 3.61: tablón largo.—*Odisea* 5.162: clavo.—*Iliada* 11.633: clavo de oro. —*Iliada* 11.633.
26. Carro o vehículo.—*Iliada* 8.389, 565: carro de cuatro ruedas.—*Iliada* 24.324: carro.—*Iliada* 5.727, 837; 8.403: lo mismo.—*Iliada* 2.775; 7.426.
27. Casco.—*Iliada* 18.611; 20.398: corteza o corselete.—*Iliada* 16.133; 18.610: grebas.—*Iliada* 16.131.
28. Lanza.—*Iliada* 15.712; 16.140: escudo de Aquiles.—*Iliada* 18.478, 609; escudo redondo. —*Iliada* 13.611.
29. Espada.—*Iliada* 7.303; 11.29: espada cubierta de plata.—*Iliada* 7.303: la espada.—*Iliada* 23.807; 15.713: espada de doble filo.—*Iliada* 10.256.
30. Vino.—*Iliada* 8.506: vino dulce.—*Iliada* 10.579.
31. Torno de alfarero.—*Iliada* 18.600: molino para moler grado.—*Odisea* 7.104; 20.106.
32. Hilo.—*Iliada* 18.352; 23.254: corselete de hilo.—*Iliada* 2.529: toga de Minerva.—*Iliada* 5.734: túnica.—*Iliada* 10.131: capa de lana.—*Iliada* 10.133; 24.280: alfombra o colcha.—*Iliada* 24.280, 645: estera.—*Iliada* 24.644: velo.—*Iliada* 22.470.
33. Hacha.—*Iliada* 3.60; 23.114, 875: pala o pico.—*Iliada* 21.259.
34. Hacha o hacha de armas.—*Iliada* 13.612; 15.711: cuchillo.—*Iliada* 11.844; 19.252: hachuela o azuela.—*Odisea* 5.273.
35. Martillo.—*Iliada* 18.477: yunque.—*Iliada* 18.476: tenazas.—*Iliada* 18.477.
36. Fuelles.—*Iliada* 18.372, 468: horno, los etalages.—*Iliada* 18.470.
37. Caballo.—*Iliada* 11.680: diferenciado en razas: tracio.—*Iliada* 10.588; troyano, 5.265: Erecthonius poseía tres mil yeguas.—*Iliada* 20.221: collares, bridas y riendas.—*Iliada* 19.339: asno.—*Iliada* 11.558: mula.—*Iliada* 10.352; 7.333: buey.—*Iliada* 11.678; 8.333: toro, vaca.—*Odisea* 20.251: cabra.—*Iliada* 11.679: perro. 5.476; 8.338, 22.509: oveja.—*Iliada* 11.678: oso o cerdo.—*Iliada* 11.679; 8.338: leche.—*Iliada* 16.643: cubos llenos de leche.—*Iliada* 16.642.
38. Homero menciona los metales nativos; pero ya se conocían bastante antes de esta época y antes que el hierro. El uso de carbón y crisol para fundirlos preparó el camino para la fundición de mineral de hierro. Oro.—*Iliada* 2.229: plata.—*Iliada* 18.475: cobre, llamado latón.—*Iliada* 3.229; 18.460: estaño, posiblemente peltre.—*Iliada* 11.25; 20.271; 21.292: plomo.—*Iliada* 11.237: hierro.—*Iliada* 8.473: eje de hierro.—*Iliada* 5.723: palo de hierro.—*Iliada* 7.141: neumáticos de hierro.—*Iliada* 23.505.
39. Los investigadores de Beckmann han dejado dudas sobre la existencia de un bronce verdadero anterior al conocimiento del hierro entre los griegos y latinos. Piensa que el *electrum*, mencionado en la *Iliada*, era una mezcla de oro y plata (John Beckmann, *A History of Inventions, Discoveries and Origins*, 4.ª ed., trad. William Johnston, 2 vols., Londres, 1846, II:212); y que el *stannum* de los romanos, que está consistituido de plata y plomo, era lo mismo que el *kassiteron* de Homero (*ibid.*, II:217). Esta palabra, normalmente, se ha interceptado como estaño. Al comentar la composición llamada bronce, dice: «En mi opinión la mayor parte de estas cosas estaban hechas de *stannum*, propiamente así llamado, el cual con la mezcla de metales nobles y alguna dificultad de fusión, era más adecuado para el uso que el cobre puro» (*ibid.*, II:213). Estas observaciones se limitaron a las naciones del Mediterráneo, dentro de cuyas áreas no se producía estaño. Al analizar hachas, cuchillos, navajas, espadas, puñales y ornamentos personales descubiertos en Suiza, Austria, Dinamarca y otras partes del norte de Europa, se encontró que estaban compuestos de cobre y estaño, y así entran en la definición estricta del bronce. También se encontraron indicaciones de su prioridad al hierro.

40. El origen de la lengua se ha investigado lo suficiente para encontrar las dificultades en el camino de cualquier solución al problema. Parece haberse abandonado, de común acuerdo, como tema infructuoso. Es más una cuestión de las leyes del desarrollo humano y de las operaciones necesarias del principio mental, que de los materiales del lenguaje. Lucrecio señala que con los sonidos y gestos, la humanidad, en el período primitivo daba a entender sus pensamientos tartamudeando (Vocibus, et gestu, cum balbe significarent.—5.1021). Asume que el pensamiento precedió al habla y que el lenguaje de los gestos precedió al lenguaje articulado. El lenguaje de los gestos o de los signos parece haber sido primitivo; era como la hermana mayor del lenguaje articulado. Es todavía el lenguaje de los bárbaros, sino de los salvajes, en sus relaciones mutuas cuando sus dialectos no son los mismos. Los aborígenes americanos desarrollaron semejante lenguaje, mostrando así que puede adecuarse para la relación general. Tal como ellos lo usan es elegante y expresivo, y permite placer en su uso. Es un lenguaje de símbolos naturales, y por ello posee elementos de un lenguaje universal. Un lenguaje de signos es más fácil de inventar que un lenguaje de sonidos; y, ya que se domina con más facilidad, surge la suposición de que precedió al lenguaje articulado. Los sonidos de la voz entrarían primero, según esta hipótesis, en ayuda de los gestos; y según asumieron gradualmente un significado convencional, sustituirían, hasta este punto, al lenguaje de los signos o se incorporarían en él. También tendería a desarrollar la capacidad de los órganos vocales. Ninguna proposición puede ser más llana que el gesto en la ayuda del lenguaje articulado desde su nacimiento. Todavía es inseparable de él; y puede incluir los restos de un antiguo hábito mental. Si el lenguaje fuese perfecto cualquier gesto para ampliar o recalcar su significado sería un error. Según descendemos por las gradaciones del lenguaje a sus formas más rudas, el elemento gesto aumenta en cantidad y variedad de formas hasta que encontramos el lenguaje tan dependiente de los gestos que, sin ellos, sería prácticamente ininteligible. Creciendo y prosperando a través del salvajismo, y más allá en el período de barbarie, permanecen, en formas modificadas, indisolublemente unidos. Aquellos con curiosidad por resolver el problema del origen del lenguaje harían bien de buscar las posibles sugerencias del lenguaje de los gestos.
41. Se supone que los egipcios tienen afinidades remotas con la familia semita.
42. William W. Whitney, *Oriental and Linguistic Studies* (Nueva York, 1873), pág. 431.
43. M. Quiquerez, ingeniero suizo, descubrió en el cantón de Berna los restos de hornos al lado de colinas para fundir mineral de hierro; junto a herramientas, fragmentos de hierro y carbón. Para construir uno, se hizo una excavación al lado de una colina en la que se formó un etalaje de arcilla con una chimenea en forma de cúpula para formar el tiro. No se ha encontrado ninguna evidencia del uso de fuelles. Parece que los etalajes se cargaban con capas alternas de mineral pulverizado y carbón, combustión que se mantenía avivando las llamas. El resultado era una masa esponjosa de mineral parcialmente fundido que luego se soldaba en una masa compacta martilleando. Se encontró un depósito de carbón bajo una capa de turba de veinte pies de grosor. No es probable que estos hornos fuesen coetáneos con el conocimiento de fundición del mineral de hierro; pero eran copias cercanas al horno original. *Vide*, Louis Fignier, *Primitive Man*, ed. rev., trad. Edward Burnett Tylor (Nueva York, 1871), pág. 301.
44. Palacio de Príamo.—*Iliada* 6.242.
45. Casa de Ulises.—*Odisea* 16.448.
46. *Odisea* 7.115.

47. Además de los artículos enumerados en las notas previas se pueden añadir los siguientes de la *Iliada* como más ilustraciones del progreso entonces realizado: la lanzadera—22.448: el telar.—22.440: una cinta tejida.—22.469: jofaina de plata.—23.741: copa o taza para beber.—24.285: copa de oro.—24.285: cesto, hecho de juncos.—24.626: diez talentos de oro.—19.247: un arpa.—9.186 y 13.731: una pipa de pastor.—18.526: hoz, o podadera.—13.551: red de cazador.—5.487: red de malla.—5.487: un puente.—5.89: también un dique.—21.245: roblones.—18.379: la judía.—13.589: el guisante.—13.589: la cebolla.—21.245: roblones.—18.561: un viñedo.—18.561: vino.—8.506; 10.579: el trípode.—9.122: un hervidor de cobre o caldero.—9.123: un broche.—14.180: pendiente.—14.183: una sandalia o borcegui.—14.186: cuero.—16.636.—una verja.—21.537: cerrojo para cerrar la verja.—21.537. Y en la *Odisea*: una jofaina de plata.—1.137: una mesa.—1.138: copas de oro.—1.142: centeno.—4.41: una tina para el baño.—4.48: queso; leche.—4.88: rueca o eje.—4.131; 7.105; 17.97: cesto de plata.—4.125: pan.—4.623; 14.456: mesas llenas de pan, carne y vino.—15.333: lanzadera.—5.62: cama.—8.337: brasero para templar un hacha o azuela en agua fría para calentarla.—9.391: sal.—11.123; 23.270: arco.—21.31, 53: aljaba.—21.54: hoz.—18.368.

Edward Burnett Tylor 1832-1917

Antecedentes

Durante muchos de los últimos años del siglo XIX, se decía en Gran Bretaña que la antropología era «la ciencia de Tylor». Herbert Spencer nunca se llamó a sí mismo antropólogo, pero Edward Tylor, bajo la influencia de Mathew Arnold y otros literatos de su tiempo, adoptó la palabra antropología y el estudio de la «cultura», del alemán. Tylor aplicó la palabra antropología al estudio tanto de la cultura animal-humana como humana. La palabra, aplicada a la biología humana, era mucho más antigua, pero Tylor fue uno de los pocos en ver la importante interrelación entre biología y cultura, y por tanto estuvo entre los primeros en ver la unidad en el tema.

Tylor nació en Camberwell, Inglaterra, en 1832. Su padre era un próspero fundidor de latón. Los Tylor eran cuáqueros —familia de la clase media de Inglaterra que entonces se había fortalecido y enriquecido. Debido a que las universidades de Gran Bretaña estaban abiertas sólo para los miembros de la iglesia oficial, Tylor no pudo estudiar en una universidad; por tanto se fue a trabajar para su padre. No obstante, después de siete años enfermó. Como parte de sus esfuerzos para recuperar su salud viajó a los trópicos del Nuevo Mundo. Durante su viaje, en Cuba, coincidió con Henry Christy. Christy también era cuáquero, de la generación del padre de Tylor. Tylor ya había estado antes con él pero no había tenido mucha relación. Christy era un etnólogo amateur entusiasta quien fue capaz de demostrar

a Tylor lo que se perdía cuando se viajaba si no entendía el modo de vida que estaba viendo desde el punto de vista de quienes la vivían. Los dos emprendieron un viaje de seis meses a México. El primer libro de Tylor fue *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, escrito sobre sus experiencias en este viaje; es un buen libro de viajes del siglo XIX, un intento de ver el presente en términos de pasado en la historia india mexicana. El entusiasmo del autor es todavía contagioso, pero el libro muestra poco de la vasta pero fácil erudición que iba a convertirse en la marca de Tylor. Sin embargo, este viaje permitió a Tylor leer etnografía bajo un aspecto crítico y compasivo que siempre le fue negado a Herbert Spencer.

En 1856, al volver a Inglaterra, Tylor se casó con Anna Fox. Fue una pareja afortunada. Anna fue su más entusiasta seguidora. Más tarde, cuando él daba conferencias en Oxford, ella asistía (se dice que a veces empezaba una conferencia: «Y ahora, mi querida Anna, como decía la semana pasada...»). Descrito por sus amigos como «ideal», el matrimonio aparentemente fue ejemplar.

Los viajes de Tylor por el Nuevo Mundo le llevaron a leer y tomar notas. Se convirtió en la persona mejor informada de su época sobre hechos etnográficos. Su duro trabajo y la amplitud de su estudio —todo de la sociedad primitiva, mucho de la sociedad clásica, y la información de hechos conocidos para la historia— eran evidentes; por todo ello, y por su prosa, fluida y fácil, le llevaron a una brillante erudición.

En 1865 Tylor publicó su primer estudio científico, *Researches intro Early History of Mankind*. Contiene informes sobre su propio trabajo entre los sordos de Inglaterra y Alemania (fue de los primeros en señalar que el «orden de los gestos» entre los sordos no se modifica con el lenguaje hablado en torno de esta gente). Contiene lo que todavía es la mejor descripción comparativa de las técnicas de hacer fuego por todo el mundo, así como mucho más de significado duradero.

No obstante, fue en 1871 cuando Tylor publicó su obra maestra, *Primitive Culture*. Las primeras líneas del primer capítulo de este libro, reimpresas abajo, son ahora una «definición» de cultura —la única que la mayoría de antropólogos pueden citar correctamente, y la única a la que recurren cuando otras resultan demasiado molestas.

En *Primitive Culture* hay dos ideas principales. La primera es que es posible reconstruir las culturas antiguas de los pueblos a través de un estudio detallado del presente y de las «supervivencias» de la cultura del pasado. Básicamente, la idea es que cualquier cosa que no es funcional en una cultura actual debe ser un resto o «supervivencia» de un estado previo. Aunque la idea ya no se usa en el sentido simplista en que Tylor la utilizó, él estuvo entre los primeros en colocar la antropología de manera segura en el camino hacia una interpretación sensata de la cultura —no fue él quien convirtió el método en una caricatura no siendo crítico cuando se aplicaba mal. La otra idea principal en *Primitive Culture* es el concepto de animismo: la idea religiosa *Primitive Culture* es el concepto de animismo: la idea religiosa más fundamental siendo la inevitabilidad de una creencia en la existencia de los espíritus.

El último libro de Tylor, publicado en 1881, fue *Anthropology*, una especie de proto-libro de texto que es también un credo.

Tylor fue el primer antropólogo británico en ser honrado con un nombramiento universitario. Se le otorgó un doctorado honorífico civil por Oxford en 1875, el cual hizo posible que unos años más tarde se le nombrase profesor universitario. Se convirtió en el primer profesor de antropología de Oxford en 1896, pero el nombramiento fue «personal» y después de su retiro no se hizo ningún otro nombramiento para una cátedra de antropología en Oxford durante más de cuatro décadas (aunque había antropólogos distinguidos como Marrett). Tylor contribuyó a establecer la antropología como una sección de la Asociación Británica, siendo su primer presidente; fue presidente de la Asociación Antropológica (más tarde convertida en «real» por reconocimiento de los monarcas) en 1891. Y se le concedió el título de «Sir» en 1912.

Sir Edward Tylor fue el primer «antropólogo completo», tal como hoy concebimos a un «antropólogo con formación global». La existencia de nuestros conceptos y de nuestros departamentos universitarios reiteran la fe que mantenemos en la «ciencia de Tylor».

Introducción

Deberían recalcarse varios aspectos del trabajo de Tylor: su definición de cultura, sus ideas de la evolución cognitiva, y todos sus intentos en usar un análisis estadístico en los estudios comparativos.

Se verá que el evolucionismo de Tylor es muy diferente del de Spencer o Morgan. Spencer y Morgan se interesaron por el desarrollo de la organización social y la complejidad ligada a tal desarrollo. El interés de Tylor se centra más en problemas relativos a la cultura que a la sociedad, y particularmente en el desarrollo de la religión a través del animismo. Su enfoque se fundamenta sobre una base cognitiva. Su principal argumento traza la evolución de la religión, sobre una base cognitiva en tres etapas básicas: animismo, politeísmo y monoteísmo. Tratar de establecer modelos cognitivos de la evolución es aún más difícil que intentar una teoría materialista u organizativa de la evolución, ya que, decidir lo que es cognitivo, supone más tarde hacer juicios de valor: en realidad, escasos de documentación, pero no hay otra manera de hacerlo. Tylor creía en la similitud básica de todas las mentes humanas —en cada tierra, en cada cultura—, la llamada doctrina de la unidad psíquica de la humanidad. Su teoría evolutiva del animismo no es una teoría racista que afirma que la gente con religiones más simples tienen mentes más simples; sólo afirma que tienen religiones menos complejas. También afirmó que las sociedades con culturas más avanzadas podían retener rasgos primitivos dentro de su cultura; llamó estos rasgos «supervivencias». No obstante, el argumento a favor de la importancia de las supervivencias dentro de las tradiciones culturales no es muy bueno. Lo que cuenta es la viabilidad de una cultura y no el hecho de que algunas de sus tradiciones sean aparentemente insignificantes y simplemente restos de tiempos anteriores.

En 1899 Tylor publicó un artículo titulado «On a Method of Investigating the Development of Institutions Appled to Laws of Marriage and Descent». Este artículo es tan original como su definición de cultura. Fue el primer uso de un método estadístico dentro de la antropología, e inició estudios referentes a diferentes culturas que hoy forman una importante subdivisión del tema.

3. Cultura primitiva*

La ciencia de la cultura

La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La condición de la cultura entre las diferentes sociedades de la humanidad, en la medida en que es capaz de ser investigada sobre principios generales, es un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y acción humana. Por una parte, la uniformidad que impregna la civilización se puede atribuir, en gran medida, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras, por otra parte, sus diferentes grados pueden considerarse etapas de desarrollo o evolución como resultado de la historia previa y su participación en dar forma a la historia del futuro. Los presentes volúmenes están dedicados a la investigación de estos dos grandes principios en varios departamentos de la etnografía, con una especial consideración a la civilización de las tribus inferiores en su relación con la civilización de naciones superiores.

Nuestros modernos investigadores en las ciencias de la naturaleza inorgánica van a reconocer primero, tanto dentro como fuera de sus campos especiales de trabajo, la unidad de la naturaleza, la estabilidad de sus leyes, la secuencia definida de causa y efecto a través de la cual cada hecho depende de lo que ha ocurrido antes que él, y actúa sobre lo que tiene que venir después. Comprenden firmemente la doctrina pitagórica de extender el orden por el cosmos universal. Afirman, con Aristóteles, que la naturaleza no está llena de episodios incoherentes, como una mala tragedia. Están de acuerdo con Leibnitz en lo que él llama «mi axioma, que la naturaleza nunca actúa a saltos (La nature n'agit jamais par saut)» así como en su «gran principio, comunmente poco empleado, que nada ocurre sin razón suficiente». Ni, de nuevo, al estudiar la estructura y los hábitos de las plantas y los animales, o al investigar las funciones inferiores incluso del hombre, estas ideas dominantes no se reconocen. Pero cuando hablamos de procesos superiores de sentimiento y acción humanas, de pensamiento y lenguaje, conocimiento y arte, aparece un cambio en el tono predominante de opinión. El mundo en general apenas está preparado para aceptar el estudio general de la vida humana como una rama de la ciencia natural, y llevar a cabo, en gran parte, el mandato del poeta de «explicar las cosas morales y naturales». Para muchas mentes educadas parece algo presuntuoso y repulsivo desde el punto de vista de que la historia de la humanidad es parte de la historia de la naturaleza; que nuestros pensamientos, deseos y acciones están tan de acuerdo con las leyes como los que gobiernan el movimiento de las olas, la combinación de ácidos y bases, y el crecimiento de las plantas y los animales.

* Reimpreso de Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (Londres: J. Murray, 1871).

Las principales razones de este estado del juicio popular no son difíciles de buscar. Muchos aceptarían con gusto una ciencia de la historia si se situase ante ellos con precisión sustancial de principio y evidencia, pero no rechazan sin razón los sistemas que se les ofrecen, como si estuviesen lejos de un estándar científico. A través de una resistencia así, el conocimiento real siempre se abre camino antes o después, mientras el hábito de oposición a la novedad hace un servicio tan excelente contra las invasiones del dogmatismo especulativo que a veces incluso podemos desear que sea más fuerte de lo que es. Pero otros obstáculos a la investigación de las leyes de la naturaleza humana surgen de consideraciones de la metafísica y la teología. La noción popular de la voluntad humana libre, no sólo supone libertad de actuación de acuerdo con el motivo, sino también un poder de hacerse libre por continuar y actuar sin causa —combinación que puede ilustrarse aproximadamente con el símil de una balanza que a veces actúa de manera normal, pero también posee la facultad de volverse contra sus pasos por sí misma. Esta idea de una acción anómala de la voluntad, de la cual apenas necesita decirse que es incompatible con el argumento científico, subsiste como opinión patente o latente en las mentes de los hombres, y afecta en gran manera a sus planteamientos teóricos de la historia, aunque, como norma, no se plantea notablemente en el razonamiento sistemático. Realmente, la definición de voluntad humana, ateniéndose rigurosamente al motivo, es la única base científica en cuanto a estas preguntas. Afortunadamente, no es necesario añadir aquí otra lista de disertaciones sobre la intervención sobrenatural y la causalidad natural, sobre la libertad, predestinación, y responsabilidad. Podemos apresurarnos a escapar de las regiones de la filosofía y la teología trascendentales, para empezar un viaje más esperanzador sobre un terreno más factible. Ninguno negará que, como cada hombre sabe por la evidencia de su propia conciencia, la causa definida y natural determina, en gran medida, la acción humana. Entonces, manteniendo al margen consideraciones de interferencia extranatural y espontaneidad sin causa, tomemos esta existencia admitida de la causa y el efecto naturales como nuestro terreno permanente y viajemos sobre él hasta donde nos lo permita. Sobre esta misma base la ciencia física persigue, con éxito creciente, su búsqueda de las leyes de la naturaleza. Esta restricción tampoco necesita obstaculizar el estudio científico de la vida humana, en el que las dificultades reales son las dificultades prácticas de enorme complejidad de evidencia y la imperfección de los métodos de observación.

Ahora parece que esta visión de la voluntad y conducta humanas, sujeta a una ley definida, es realmente reconocida por la misma gente que se opone a ella, y que se queja de que aniquila la voluntad libre del hombre, destruye su sentido de responsabilidad personal, y lo degrada a una máquina sin alma. Sin embargo, quien diga estas cosas pasará gran parte de su vida estudiando los motivos que llevan a la acción humana, buscando conseguir sus deseos a través de ellos, formando en su mente teorías de carácter personal, considerando los posibles efectos de nuevas combinaciones, y dando a su razonamiento el carácter supremo de la verdadera búsqueda científica, dando por sentado que en la medida que su cálculo resulta equivocado, su evidencia puede haber sido falsa o incompleta, o su juicio sobre él erróneo. Tal visión resumirá la experiencia de años pasados en

complejas relaciones con la sociedad, declarando su persuasión de que hay una razón para todo en la vida, y que, donde los acontecimientos parecen inexplicables, la regla es esperar y vigilar con la esperanza de que la clave del problema se encuentre algún día. Esta observación del hombre puede haber sido tan estrecha como son sus deducciones crudas y con prejuicios, pero no obstante, él ha sido un filósofo inductivo «más de cuarenta años sin saberlo». Prácticamente ha reconocido leyes definidas de pensamiento y acción humanas, y simplemente le ha quitado importancia en sus propios estudios de la vida la estructura total de la voluntad sin motivo y la espontaneidad sin causa. Aquí se asume que se les debería quitar importancia en estudios más profundos, y que la verdadera filosofía de la historia está en ampliar y mejorar los métodos de la gente llana que forma sus juicios sobre hechos, y los revisan sobre nuevos hechos. Tanto si la doctrina es totalmente o parcialmente verdad, acepta la misma condición bajo la que buscamos nuevo conocimiento en las lecciones de la experiencia, y en una palabra el curso total de nuestra vida racional está basado en ella.

«Un acontecimiento es siempre el hijo de otro, y nunca debemos olvidar el parentesco», este fue un comentario de un jefe bechuana al misionero africano, Casalis. Así, en todos los tiempos, los historiadores, hasta donde han intentado ser más que meros cronistas, han hecho todo lo posible para mostrar no una nueva sucesión, sino conexión entre los acontecimientos registrados. Además, se han esforzado por obtener principios generales de acción humana, y, por éstos, explicar acontecimientos particulares, afirmando expresamente o dando tácitamente por supuesto la existencia de una filosofía de la historia. Si alguien negase la posibilidad de establecer así unas leyes históricas la respuesta, es fácil con lo que Boxwell respondió a Johnson en un caso así: «Entonces, señor, usted reduciría la historia a nada mejor que un almanaque». Que, sin embargo, los trabajos de tantos pensadores eminentes sólo deberían haber llevado la historia al umbral de la ciencia no necesita causar asombro a aquellos que consideran la complejidad desconcerante de los problemas que llegan antes del historiador general. La evidencia de la cual va a sacar sus conclusiones es enseguida tan múltiple y tan dudosa que una visión total y distinta de su relación con una cuestión particular apenas se consigue, y entonces la tentación se hace irresistible para mutilarla en favor de alguna teoría tosca pero eficaz del curso de los acontecimientos. La filosofía de la historia en general, explicando los fenómenos pasados y prediciendo los futuros de la vida del hombre en el mundo por referencia a las leyes generales, es de hecho un tema con el que, en el estado actual de conocimiento, incluso es difícil tratar por el genio ayudado por una amplia investigación. Aunque hay partes de ella que, aunque bastante difíciles, parecen comparativamente accesibles. Si el campo de la investigación se reduce desde la Historia hasta ese nivel que llamamos cultura, la historia, no de las tribus o naciones, sino la del estado del saber, religión, arte, costumbres y lo relacionado con ello, demuestra que el trabajo de investigación se sitúa dentro de un ámbito mucho más moderado. Aún sufrimos de las mismas dificultades que impiden el argumento más amplio, pero muy disminuidas. La evidencia ya no es heterogénea, pero puede clasificarse y compararse más simplemente, mientras que el poder de deshacerse de material extraño, y tratar cada cuestión en su propio grupo de

hechos, hace que el razonamiento en general sea más aprovechable que en la historia general. Esto puede parecer desde un breve examen preliminar del problema, como los fenómenos de la cultura pueden clasificarse y disponerse, paso a paso, en un orden probable de evolución.

Con amplitud de ideas estudiamos el carácter y hábito de la humanidad; presentan a la vez una similitud y consistencia de los fenómenos semejantes a la que llevó a decir al creador de refranes italiano que «todo el mundo es un país», «tutto il mondo è paese». Para la similitud general de la naturaleza humana por una parte, y para la similitud general de las circunstancias de la vida por otra, pueden trazarse y estudiarse esta similitud y consistencia con una oportunidad especial al comparar razas alrededor del mismo grado de civilización. En tales comparaciones debería tenerse poca consideración por la flecha en historia o por el lugar en el mapa; el antiguo habitante de los lagos suizos puede situarse al lado del azteca medieval, y el ojibwa de América del Norte al lado del zulú de Africa del Sur. Como dijo con desprecio el doctor Johnson después de leer los viajes de Hawkesworth sobre los patagonios y los isleños del Mar del Sur: «un grupo de salvajes es como otro». Cualquier museo etnológico puede mostrar lo elocuente que es una generalización así. Examinemos, por ejemplo, los instrumentos de filo y puntiagudos en una colección así; el inventario incluye hacha, azuela, cincel, cuchillo, sierra, rascador, lezna, aguja, lanza y punta de flecha, y de éstos la mayoría o todos pertenecen a las más variadas razas sólo con diferencias de detalle. Por tanto, se trata de ocupaciones salvajes: corte de madera, pesca con red y sedal, juego de la lanza y disparo, hacer fuego, cocinar, trenzado de cuerdas y cestas; todo ello se repite con una uniformidad maravillosa en los estantes de los museos que ilustran la vida de las razas inferiores de Kamchatka a Tierra del Fuego, y de Dahomey a Hawaii. Incluso cuando comparamos a las multitudes bárbaras con naciones civilizadas, se introduce en nuestras mentes la consideración de que, rasgo tras rasgo de la vida de las razas inferiores, pasa a procedimientos análogos a las de las superiores, en formas no demasiado diferentes para ser reconocidas, y a veces en absoluto diferentes. Observemos al moderno campesino europeo usando su hacha y su azada; veamos su comida cociéndose o asándose sobre el fuego de leña; observemos el lugar exacto que mantiene la cerveza en su cálculo de la felicidad; escuchemos su cuento del fantasma en la casa encantada más cercana, y de la sobrina del campesino que fue hechizada con nudos en su interior hasta que le dio un ataque y murió. Si elegimos de esta manera cosas que han cambiado poco en un periodo largo de siglos, podemos hacer un dibujo donde habrá poca diferencia en la anchura de la mano entre un labrador inglés y un negro de Africa Central. Estas páginas estarán tan llenas de la evidencia de esta correspondencia entre la humanidad, que no hay necesidad de explayarse en sus detalles aquí, pero puede usarse enseguida para ignorar un problema que complicaría el argumento, a saber, la cuestión de la raza. Para el presente objetivo parece posible y conveniente eliminar las variedades hereditarias o las razas del hombre, y tratar a la humanidad como homogénea, aunque situada en diferentes grados de civilización. Los detalles de la búsqueda, creo, probarán que las etapas de la cultura deben compararse sin tener en cuenta hasta dónde, las tribus que usan el mismo instrumento, siguen esta misma costumbre, o

creen que el mismo mito puede diferir en su configuración corporal y el color de su piel y cabello.

Un primer paso en el estudio de la civilización es analizarla minuciosamente en detalles y clasificar éstos en sus propios grupos. Así, al examinar las armas, se clasifican en lanza, garrote, honda, arco y flecha, y así sucesivamente; entre las artes textiles están la fabricación de esteras de redes y varios grados de hacer y tejer hilos; los mitos se dividen bajo encabezamientos como los mitos de la salida y la puesta del sol, mitos de eclipses, mitos de terremotos, mitos locales que explican los nombres de lugares por algún cuento fantástico, mitos epónimos que explican el parentesco de una tribu convirtiendo su nombre en el nombre de un antepasado imaginario; bajo ritos y ceremonias ocurren prácticas tales como los varios tipos de sacrificio a los fantasmas de los muertos y a otros seres espirituales; la vuelta hacia Oriente para el culto, la purificación de la suciedad ceremoniosa o moral por medio de agua o fuego. Estos son varios ejemplos de una lista de cientos, y el trabajo del etnógrafo es clasificar estos detalles con vistas a entender su distribución en geografía e historia, y las relaciones que existen entre ellos. Se puede ilustrar perfectamente cómo es este trabajo comparando estos detalles de cultura con las especies de plantas y animales según las estudia el naturalista. Para el etnógrafo, el arco y la flecha es una especie; el hábito de aplanar los cráneos de los niños es una especie; la práctica de contar números de diez en diez es una especie. La distribución geográfica de estas cosas, y su transmisión de región a región, tiene que estudiarse como el naturalista estudia la geografía de sus especies botánicas y zoológicas. Al igual que ciertas plantas son peculiares de ciertas zonas, también lo son de otros instrumentos como el boomerang australiano, el bastón para hacer fuego polinesio, los pequeños arco y flecha usados como lanceta por las tribus del istmo de Panamá, y de manera similar con un arte, mito o costumbre, encontrado aislado en un terreno particular. Al igual que el catálogo de todas las especies de plantas y animales de una zona representa su flora y fauna, la lista de todos los artículos de la vida general de una gente representa ese total que nosotros llamamos su cultura. E igual que las regiones distantes producen a menudo vegetales y animales análogos, aunque no idénticos, lo mismo hacen los detalles de la civilización de sus habitantes. Lo buena que es una analogía básica entre la difusión de las plantas y animales y la difusión de la civilización se ve cuando nos damos cuenta de hasta qué punto las mismas causas que han introducido las plantas de cultivo y los animales domésticos de la civilización, han introducido con ellas el arte y conocimiento correspondientes. El curso de los acontecimientos que llevó los caballos y el trigo a América, llevó con ellos el uso del revólver y el hacha de hierro, mientras que el viejo mundo recibió a cambio no sólo maíz, patatas y pavos, sino también el hábito de fumar y el coy del marino.

Un asunto que vale la pena considerar es que la importancia de fenómenos culturales similares, repitiéndose en diferentes partes del mundo, proporcionan realmente pruebas incidentales de su propia autenticidad. Hace unos años me fue planteada por un gran historiador una cuestión que pone de manifiesto este punto: «¿Cómo puede una afirmación de costumbres, mitos, creencias, etc., de una tribu salvaje ser tratada como evidencia cuando depende del testimonio de algún viajero o misionero, que puede ser un observador superficial, más o menos ignorante de la lengua nativa, detallista descuidado del habla, un hombre con prejuicios o incluso deliberadamente mentiroso?» Realmente, todo etnógrafo debería mantener esta pregunta en mente clara y constantemente. Por supuesto, está obligado a usar su mejor juicio y la veracidad de todos los autores que cita, y si es posible obtener varios informes para certificar cada punto en cada localidad. Pero la prueba de repetición entra por encima de estas medidas de precaución. Si dos visitantes independientes en dos países diferentes, digamos un mahometano medieval en Tartaria y un inglés moderno en Dahomey, o un misionero jesuita en Brasil y un metodista en las islas Fiji, están de acuerdo al describir algún arte o rito o mito análogos entre la gente que han visitado, se hace difícil o imposible establecer tal correspondencia por accidente o fraude deliberado. Quizás se puede considerar la historia de un bandolero de Australia un error o una invención, pero ¿conspiró con él un ministro metodista de Guinea para engañar al público contando la misma historia? La posibilidad de un engaño intencionado o no a menudo se excluye por tal estado de cosas como que una afirmación similar se da en dos tierras remotas, por dos testigos, de los que A vivió un siglo antes que B, y B nunca ha oído hablar de A. Lo distantes que están los países, lo lejanas que están las fechas, lo diferentes que son los credos y caracteres de los observadores, en el catálogo de los hechos de la civilización, no necesita más muestra para cualquier persona que eche una ojeada a las notas al pie de página del presente trabajo. Y cuanto más extraña es la afirmación, menos probable es que varias personas en varios lugares se hayan equivocado. Siendo así, parece razonable juzgar que las afirmaciones son fundamentalmente verdaderas, y que su coincidencia cercana y regular se debe a la aparición de hechos similares en varios distritos de la cultura. Ahora se garantizan de este modo los hechos más importantes de la etnografía. La experiencia lleva al estudiante a esperar y descubrir que los fenómenos de la cultura, como resultado de causas similares ampliamente representadas, se repiten una y otra vez en el mundo. Incluso desconfía de afirmaciones aisladas para las que no conoce ningún paralelo, y espera que su autenticidad se demuestre por correspondientes informes de la otra parte de la tierra, o del otro final de la historia. Realmente este modelo de autentificación es tan fuerte que el etnógrafo en su biblioteca puede a veces permitirse decidir, no sólo si un explorador particular es un observador honesto y listo, sino también si lo que informa está de acuerdo con las reglas generales de la civilización. *Non quis, sed quis.*

Volvamos de la distribución de la cultura en diferentes países, a su difusión dentro de estos países. La calidad de la humanidad que en su mayoría tiende a hacer posible el estudio sistemático de la civilización es ese consenso o acuerdo tácito y notable que lleva a poblaciones enteras a unirse en el uso de la misma lengua, a seguir la misma religión y leyes, a ceñirse al mismo nivel general de arte y conocimiento. Es este estado de las cosas el que hace posible ignorar hechos excepcionales y describir las naciones por una especie de promedio general. Es este estado de cosas el que hace posible representar inmensas masas de detalles por unos cuantos hechos típicos, mientras, una vez establecidos, nuevos casos registrados por nuevos observadores entran simplemente en sus lugares para

probar la validez de la clasificación. Hay tal base para esta regularidad en la composición de las sociedades de los hombres que podemos ignorar las diferencias individuales, y así generalizar sobre las artes y opiniones de naciones enteras, tal como, cuando miramos a un ejército desde una colina, olvidamos al soldado individual, a quien, de hecho, apenas podemos distinguir de la masa, mientras vemos cada regimiento como un cuerpo organizado, separándose o concentrándose, avanzando o retrocediendo. En algunas ramas del estudio de las leyes sociales es ahora posible acudir en ayuda de la estadística, y apartar las acciones especiales de grandes comunidades mezcladas de hombres por medio de los programas de los recaudadores de impuestos, o las tablas de la oficina de seguros. Entre los modernos argumentos sobre las leyes de acción humana, ninguno tiene un efecto más profundo que las generalizaciones tales como las de M. Quetelet, sobre la regularidad, no sólo de asuntos como la estatura media y los porcentajes anuales de nacimiento y muerte, sino también de la repetición, año tras año, de tales productos oscuros y aparentemente incalculables de la vida nacional, como el número de asesinatos y suicidios, y la proporción de las mismas armas del crimen. Otros casos sorprendentes son la regularidad anual de personas asesinadas accidentalmente en las calles de Londres, y de cartas sin señas echadas en los buzones de las oficinas de correos. Pero al examinar la cultura de las razas inferiores, lejos de tener dominio de los hechos aritméticos medidos de la estadística moderna, quizás tengamos que juzgar la condición de las tribus a partir de los informes imperfectos dados por los viajeros o misioneros, o incluso razonar sobre reliquias de razas prehistóricas cuyos nombres y lenguas ignoramos. Ahora, a primera vista, éstos nos pueden parecer materiales indefinidos y no prometedores para una investigación científica. Pero de hecho ni son indefinidos ni poco prometedores, sino que dan evidencia de que son buenos y definidos hasta donde funcionan. Hay datos que, por la manera diferente en que denotan por separado la condición de la tribu a la que pertenecen, permitirán comparación con los datos del estadista. El hecho es que una punta de flecha de piedra, una estaca tallada, un ídolo, un túmulo sobre una tumba donde se han enterrado esclavos y propiedades para el uso de los muertos, un informe de los ritos de un hechicero para hacer lluvia, una tabla de numerales, la conjugación de un verbo son cosas que expresan el estado de una gente con referencia a un punto particular de la cultura, tan fielmente como el número clasificado de muertes por envenenamiento, y de cajas de té importado, expresan de manera diferente otros resultados parciales de la vida general de toda una comunidad.

Que toda una nación deba tener un vestuario especial, herramientas y armas especiales, leyes especiales de matrimonio y propiedad, doctrinas morales y religiosas especiales, es un hecho notable, que apenas apreciamos, porque hemos vivido toda nuestra vida en medio de él. La etnografía tiene que tratar especialmente estas cualidades generales de cuerpos organizados de hombres. Aunque, al generalizar sobre la cultura de una tribu o nación y apartar las peculiaridades de los individuos que la componen como importantes para el resultado principal, debemos tener cuidado de no olvidar qué compone este resultado principal. Hay gente tan resuelta a la vida separada de los individuos que no pueden comprender una noción de la acción de una comunidad como total —tal observador, incapaz de una visión amplia de la sociedad, se describe apropiadamente al decir que él «no puede ver el bosque debido a los árboles». Pero, por otra parte, el filósofo puede estar tan obsesionado por leyes generales de la sociedad que descuida a los actores individuales, o sea a quienes componen esta sociedad; de él se puede decir que los árboles le impiden ver el bosque. Sabemos cómo las costumbres, artes e ideas se forman entre nosotros por las acciones combinadas de muchos individuos de los cuales tanto el motivo como el efecto de las acciones a menudo son vistos de manera diferente por nosotros. La historia de un invento, una opinión, una ceremonia, es una historia de sugerencia y modificación, ánimo y oposición, beneficio personal y prejuicio de grupo, y los individuos involucrados actúan de acuerdo con sus propios motivos, según están determinados por su carácter y circunstancias. Así, vemos a veces a individuos que actúan para sus propios fines sin pensar apenas en su efecto sobre la sociedad a la larga, y a veces tenemos que estudiar los movimientos de la vida nacional como total, donde los individuos que cooperan en ella están totalmente detrás de nuestra observación. Pero al ver que la acción social colectiva es el mero resultado de muchas acciones individuales, es obvio que estos dos métodos de investigación, si se siguen correctamente, deben ser absolutamente consistentes.

Al estudiar la repetición de hábitos o ideas especiales en varios distritos y su predominio dentro de cada distrito, se nos presentan pruebas de causalidad regular que producen los fenómenos de la vida humana, y de las leyes de mantenimiento y difusión de acuerdo con las cuales estos fenómenos establecen condiciones estándar permanentes de la sociedad, en etapas definidas de cultura. Pero, al dar total importancia a la evidencia que soporta estas condiciones estándar de la sociedad, seamos cuidadosos para evitar un peligro que puede coger en una trampa al estudiante imprudente. Por supuesto las opiniones y hábitos pertenecientes en común a las masas de la humanidad son en gran medida los resultados de un juicio profundo y un saber práctico. Pero, en gran medida, no es así. Que numerosas sociedades de hombres hayan creído en la influencia del ojo del diablo y la existencia de un firmamento, hayan sacrificado esclavos y propiedades a los fantasmas de los difuntos, hayan transmitido tradiciones de gigantes asesinando a monstruos y hombres que se vuelven bestias, es la base para mantener que estas ideas se produjeron realmente en las mentes de los hombres por causas eficientes, pero no es la base para mantener que los ritos en cuestión son útiles, las creencias profundas, y la historia auténtica. Esto puede parecer a primera vista un tópico, pero, de hecho, es la negación de una falacia que afecta profundamente a las mentes de todos excepto de una pequeña minoría crítica de la humanidad. Popularmente, lo que todo el mundo dice debe ser verdad, lo que todo el mundo hace debe estar bien («Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque Catholicum»), y así sucesivamente. Existen varios tópicos, especialmente en historia, derecho, filosofía y teología, donde incluso entre la gente educada con la que vivimos se piensa que la causa por la que los hombres tienen una opinión, o practican una costumbre, no es necesariamente una razón por la que deberían hacerlo. Hoy, colecciones de evidencia etnográfica muestran notables evidencias comunes entre multitud de personas con respecto a ciertas tradiciones, creencias y usos; y es

probable que se usen indebidamente en defensa directa de estas mismas instituciones; se sondea incluso a las antiguas naciones bárbaras con el fin de hacer perdurar sus opiniones en contra de lo que se llaman ideas modernas. Como me ha ocurrido más de una vez encontrar mis colecciones de tradiciones y creencias así establecidas para probar su propia verdad objetiva, sin un examen propio de las bases sobre las que fueron realmente percibidas, aprovecho esta ocasión para recalcar que la misma línea de argumento servirá igualmente para demostrar, por el amplio y fuerte acuerdo de las naciones, que la tierra es plana, y la pesadilla de la visita de un demonio.

Una vez demostrado que los detalles de la cultura se pueden clasificar en númerosos grupos etnográficos de artes, creencias, costumbres y el resto, la consideración llega hasta donde los hechos incorporados en estos grupos se producen por la evolución de uno y otro. Apenas necesita señalarse que los grupos en cuestión, aunque juntos por un carácter común, no están precisamente definidos. Para tomar de nuevo la ilustración de la historia natural, debe decirse que hay especies que tienden a extenderse en variedades. Y cuando se plantea qué relaciones mantienen estos grupos con otros, está claro que el estudiante de los hábitos de la humanidad tiene una gran ventaja sobre el estudiante de las especies de plantas y animales. Entre los naturalistas es una pregunta abierta si una teoría del desarrollo de las especies es una relación de transiciones que realmente tuvieron lugar o un mero esquema ideal útil para la clasificación de las especies cuyo origen fue realmente independiente. Pero entre los etnógrafos no existe tal pregunta en cuanto a la posibilidad de tipos de instrumentos, o hábitos, o creencias que se desarrollan una a partir de otra, ya que nuestro más familiar conocimiento reconoce el desarrollo en la cultura. La invención mecánica proporciona ejemplos apropiados del tipo de desarrollo que afecta a la civilización a la larga. En la historia de las armas de fuego, el pesado fusil de rueda, en el cual una rueda de acero cortada era movida por un tirador contra la piedra hasta que una chispa cogía el cebo, llevó a la invención del más útil fusil de chispa, de los cuales aún cuelgan algunos en las cocinas de nuestras casas de campo, para que los niños disparen con ellos a pequeños pájaros en Navidad; el fusil de chispa que a su vez fue pasado por una obvia modificación al fusil de percusión, el cual está justo cambiando su antigua disposición para ser adaptado de la carga por la boca a la carga por la recámara. El astrolabio medieval pasó al cuadrante, descartado a su vez por el marino, quien usa el sextante, más delicado, y así es a través de la historia de un arte y un instrumento después de otro. Conocemos estos ejemplos de progresión como historia directa, pero esta noción de desarrollo en casa es tan perfecta en nuestras mentes que, por medio de ella, reconstruimos la historia perdida sin escrúpulos, confiando en el conocimiento general de los principios del pensamiento y acción humanas como guía para ordenar propiamente los hechos. Tanto si la crónica habla o se mantiene en silencio sobre ese punto, nadie que comparase un arco largo y un arco cruzado dudaría que el arco cruzado era un desarrollo del instrumento más simple. Por tanto, entre los perforadores de fuego de los salvajes para encender por fricción, parece ser que la máquina que funcionaba con una cuerda o arco es una mejora posterior sobre el más torpe instrumento primitivo retorcido entre las manos. Esta clase instructiva

de ejemplares que a veces descubren los anticuarios, hachas prehistóricas de bronce modeladas sobre el tipo pesado de hacha de piedra, apenas pueden explicarse excepto como primeros pasos en la transición de la Edad de Piedra a la Edad de Bronce, para ser seguidos por la siguinte etapa de progreso, en la que se descubre que el nuevo material es adecuado para un modelo más práctico y menos derrochador. Y así, en las demás ramas de nuestra historia, llegarán de nuevo series de hechos que pueden disponerse siguiendo uno a otro en un orden particular de desarrollo, pero que apenas soportarán ser invertidos y seguidos en orden contrario.

Entre la evidencia que nos ayuda a trazar los cursos que ha seguido la civilización del mundo está esa gran clase de hechos a denotar que he considerado conveniente introducir con el término «supervivencias». Son procesos, costumbres, opiniones, etc., que se han llevado por la fuerza del hábito un nuevo estado de sociedad diferente al que tenían en su hogar original, y así permanecen como pruebas y ejemplos de una condición antigua de la cultura de la cual ha surgido una nueva. Así, conozco a una anciana de Somerset cuyo telar manual data de antes de la introducción de la «lanzadera volante», cuya moderna aplicación nunca ha llegado a aprender, y la he visto lanzar su lanzadera de mano a mano de manera verdaderamente clásica; esta anciana no está un siglo más atrás de su tiempo, sino que es un caso de supervivencia. Estos ejemplos a menudo nos hacen retroceder a los hábitos de hace cientos e incluso miles de años. La hoguera del solsticio de verano es una supervivencia; la cena de todas las almas de los campesinos bretones por los espíritus de los muertos es una supervivencia. El simple mantenimiento de hábitos antiguos es sólo una parte de la transición de tiempos viejos a nuevos y cambiantes. Un serio trabajo de la sociedad antigua puede irse a pique con la diversión de las generaciones posteriores, y su seria creencia de demora en el folclore infantil, mientras los hábitos reemplazados de vida antigua pueden modificarse en formas modernas todavía poderosas para el bien y el mal. A veces, los viejos pensamientos y prácticas irrumpirán de nuevo, para la sorpresa de un mundo que los pensaba muertos desde hace mucho o muriendo; aquí la supervivencia pasa a resurgimiento, como ha pasado últimamente de manera notable en la historia del espiritualismo moderno, un tema lleno de instrucción desde el punto de vista del etnógrafo. El estudio de los principios de supervivencia no tiene, realmente, ninguna pequeña importancia práctica, ya que la mayor parte de lo que llamamos superstición está incluida dentro de la supervivencia, y de esta manera está abierto al ataque de su más mortal enemigo, una explicación razonable. Insignificante, además, como lo son en sí mismas las multitudes de los hechos de la supervivencia, su estudio es tan efectivo para trazar el curso del desarrollo histórico a través del cual es posible entender su significado, que se convierte en un punto vital de la investigación etnográfica para ganar la visión más clara posible de su naturaleza. Esta importancia puede justificar el detalle aquí dedicado a un examen de la supervivencia, bajo la evidencia de tales juegos, dichos populares, costumbres, supersticiones y similares que pueden servir para ver la manera de su operación.

El progreso, la degradación, la supervivencia, el resurgimiento, la modificación son todos modos de conexión que unen la compleja red de la civilización.

Sólo se necesita una ojeada a los detalles triviales de nuestra vida diaria para hacernos pensar hasta dónde somos realmente sus creadores, y hasta dónde sólo los transmisores y modificadores de los resultados de épocas pasadas. Mirando alrededor de las habitaciones en que vivimos, podemos intentar hasta dónde el que sólo conoce su propia época es capaz de comprender incluso ésta perfectamente. Aquí está la madreselva de Asiria, la flor de lis de Anjou, una cornisa con un final griego en el techo, el estilo de Luis XIV y su pariente el Renacimiento comparten el espejo entre ellos. Transformados, cambiados o mutilados, estos elementos del arte aún llevan su historia estampada sobre ellos; y si la historia aún más atrás es más difícil de leer, no vamos a decirlo porque no podemos discernir claramente si allí hay por tanto historia. Es así incluso con la moda de la ropa que llevan los hombres. Los ridículos faldones pequeños del abrigo de postillón alemán muestran cómo llegaron a reducirse a estos absurdos rudimentos; pero las fajas de los clérigos británicos ya no permiten mostrar su historia, y parecen bastante extrañas hasta que uno ve las etapas intermedias por las que pasaron desde los más útiles y anchos cuellos, como el que Milton lleva en su retrato, y que dieron su nombre a la *«band-box»* que usaban para estar en casa. De hecho, los libros de indumentaria, que muestran cómo un adorno crecía o se hundía por etapas y pasaba a otro, ilustran con mucha fuerza y claridad la naturaleza del cambio y el crecimiento, el resurgimiento y la decadencia, que van de año en año en los asuntos más importantes de la vida. En los libros, de nuevo, vemos a cada escritor no por y para sí mismo, sino ocupando su propio lugar en la historia; miramos a través de cada filósofo, matemático, químico, poeta, los antecedentes de su educación —de Leibniz a Descartes, de Platón a Priestley, de Milton a Homero. Quizás el estudio de la lengua ha hecho más que cualquier otro para eliminar las ideas de oportunidad e invención arbitraria de nuestra visión del pensamiento y acción humanos, y para sustituir por ellos una teoría de desarrollo a través de la cooperación de hombres individuales, a través de procesos razonables e inteligentes donde se conocen totalmente los hechos. Rudimentaria como todavía es la ciencia de la cultura, los síntomas se están haciendo tan fuertes que, incluso los que parecen ser fenómenos más espontáneos y sin motivo, difieren de forma tan contundente como los hechos de la mecánica. En el pensamiento popular, ¿qué es más indefinido e incontrolado que los productos de la imaginación en los mitos y fábulas? Aunque ninguna investigación sistemática de la mitología, basándose en una amplia evidencia podrá demostrar con claridad que tales esfuerzos de imaginación sean un desarrollo de etapa a etapa, y que una producción de uniformidad de resultado a partir de uniformidad de causa. Aquí, como en los demás lugares, la espontaneidad sin causa se ve retroceder cada vez más hacia un cobijo dentro de los oscuros recintos de la ignorancia; al igual que la oportunidad, que aún mantiene su puesto entre lo vulgar como una causa real de acontecimientos de otro modo inexplicables; mientras que, para los hombres educados no ha significado nada más que la misma ignorancia durante mucho tiempo. Sólo cuando las personas no pueden ver la línea de conexión en los acontecimientos, es cuando se dejan llevar por las nociones de impulsos arbitrarios, fenómenos sin causa, oportunidad y absurdo, e inexplicabilidad indefinida. Si los juegos infantiles, las costumbres sin objetivo, las supersticiones absurdas se establecen como espontáneas porque nadie puede decir exactamente cómo llegaron a existir, la afirmación puede recordarnos al efecto cómo los hábitos excéntricos de la planta del arroz silvestre tuvo, en la filosofía de una tribu india roja, una disposición para ver de otro modo los efectos del control de la voluntad personal en la armonía de la naturaleza. El Gran Espíritu, decían estos teólogos sioux, hacía todas las cosas excepto el arroz silvestre; pero el arroz silvestre llegaba por casualidad.

«El hombre», dijo Wilhelm von Humboldt, «siempre se relaciona con lo que tiene a mano (der Mensch Knüpft immer an Vorhandenes an)». La noción de la continuidad de la civilización contenida en esta máxima no es ningún principio filosófico vacío, pero enseguida se hace práctico por la consideración de que quien desea entender su propia vida debería conocer las etapas a través de las cuales sus opiniones y hábitos se han convertido en lo que son. Auguste Comte apenas exageró la necesidad de este estudio del desarrollo, cuando declaró al principio de su «Filosofía positiva» que «ningún concepto puede entenderse si no es a través de la historia» y su frase, a la larga, se extenderá a la cultura. Mirar la vida moderna a la cara y esperar comprenderla por mera inspección es una filosofía cuya debilidad puede probarse fácilmente. Imaginemos a cualquiera explicando el dicho trivial, «me lo ha dicho un pajarito», sin conocer la antigua creencia en el lenguaje de los pájaros y las bestias, del que el doctor Dasent, en su introducción a los cuentos de Norse, traza razonablemente el origen. A los intentos ingeniosos de explicar a la luz de la razón cosas que quieren la luz de la historia para mostrar su significado, se debe mucho de lo absurdo aprendido en el mundo. Sir H. S. Maine, en su «Ley Antigua», da un claro ejemplo. En toda la literatura que encierra la pretendida filosofía de la ley, señala, no hay nada más curioso que las páginas de una sofistería elaborada en las que Backstone intenta explicar y justificar cómo la norma extraordinaria de la ley británica, sólo recientemente modificada, prohibía a los hijos del mismo padre con madres diferentes heredar la tierra entre ellos. Para Sir H. S. Maine, conociendo los hechos del caso, fue fácil explicar su origen real de las «Costumbres de Normandía», donde, de acuerdo con el sistema de consanguinidad o parentesco por parte del varón, los hermanos de la misma madre pero de padres diferentes no eran por supuesto parientes en absoluto entre ellos. Pero cuando esta norma «se transplantó a Gran Bretaña, los jueces ingleses, quienes no tenían ninguna clave para su principio, la interpretaron como una prohibición general contra la herencia de los medios hermanos, y la extendieron a los hermanos consanguíneos, es decir, a hijos del mismo padre con diferentes esposas». Más tarde, Blackstone buscó en esta metedura de pata la perfección de la razón, y la encontró en el argumento de que el parentesco a través de ambos padres debería prevalecer incluso sobre un grado de parentesco más cercano a través de un solo padre[1]. Estos son los riesgos que corren los filósofos al separar cualquier fenómeno de la civilización de su relación con acontecimientos pasados, y tratarlo como un hecho aislado.

Al seguir el gran trabajo de la etnografía racional, la investigación de las causas que han producido los fenómenos de la cultura y las leyes a las que están subordinados, es conveniente trabajar tan sistemáticamente como sea posible un esquema de la evolución de esta cultura a lo largo de sus muchas líneas. En el

siguiente capítulo [de cultura primitiva], sobre el desarrollo de la cultura, se intenta esbozar un curso teórico de la civilización entre la humanidad, tal como parece en su totalidad más conforme con la evidencia. Comparando las varias etapas de la civilización entre las razas que la historia conoce, con la ayuda de inferencia arqueológica de los restos de las tribus prehistóricas, parece posible juzgar de manera tosca sobre una primera condición general del hombre, la cual se considera una condición primitiva desde nuestro punto de vista, cualquiera que sea el estado anterior que pueda haber estado tras ella en realidad. Esta hipotética condición primitiva corresponde en gran medida a las modernas tribus salvajes, que, a pesar de su diferencia y distancia, tienen en común ciertos elementos de la civilización, los cuales parecen restos de un estado anterior de la raza humana. Si esta hipótesis fuese verdadera, entonces, a pesar de la interferencia continua de la degeneración, la tendencia principal de la cultura desde los tiempos primitivos hasta los tiempos modernos han sido del salvajismo hacia la civilización. Casi todos, entre los miles de hechos discutidos en los sucesivos capítulos, tienen relación directa con el problema de esta vinculación de la vida salvaje con la civilizada. La supervivencia en la cultura, al disponer en el transcurso de la civilización de hitos históricos llenos de significado para aquellos que saben descifrar sus signos, se erige incluso ahora en monumento al pensamiento bárbaro y a la vida. Su investigación dice mucho a favor de la visión que los europeos pueden encontrar entre los groenlandeses o maories con muchos rasgos que permiten tener una idea de sus propios primitivos antepasados. Después, llega el problema del origen de la lengua. Aunque aún quedan muchas partes oscuras de este problema, sus posiciones más claras están abiertas a la investigación de si el habla tuvo su origen entre la humanidad en estado salvaje, y el resultado de la investigación es que, consecuentemente con toda evidencia conocida, éste puede haber sido el caso. Del examen del arte de contar, se muestra una consecuencia más definida. Se puede afirmar con seguridad que este importante arte no sólo se encuentra en un estado rudimentario entre las tribus salvajes, sino que la evidencia satisfactoria prueba que la numeración se ha desarrollado por una intervención racional desde su estado más bajo hasta el que nosotros poseemos. El examen de la mitología en el primer volumen está realizado en gran parte desde un punto de vista especial, sobre la evidencia recogida para un objetivo especial, el de trazar la relación entre los mitos de las tribus salvajes y sus análogos entre naciones más civilizadas. El resultado de esta investigación prueba que el primer creador de mitos surgió y creció entre multitudes salvajes, estableciendo un arte que sus más cultos sucesores seguirían, fuesen confundidos por la historia, se les adornase y diese forma en poesía, o se desechasen como disparate.

Quizás en ningún lugar se necesiten tan amplios planteamientos del desarrollo histórico como en el estudio de la región. A pesar de todo lo que se ha escrito para dar a conocer al mundo las teorías inferiores, las ideas populares de su lugar en la historia y su relación con las creencias de las naciones superiores son aún de tipo medieval. Es maravilloso contrastar algunos diarios de misioneros con los ensayos de Maz Müller, y establecer el odio y ridículo no apreciados que se prodigan por un estrecho celo hostil sobre el brahmanismo, budismo, zoroastrismo, junto a la simpatía católica con la que un amplio y profundo conocimiento puede examinar las fases nobles y antiguas de la conciencia religiosa del hombre; tampoco, debido a que las religiones de las tribus salvajes pueden ser rudas y primitivas comparadas con los sistemas asiáticos, se encuentran demasiado bajas para el interés e incluso para el respeto. La cuestión realmente se encuentra entre entenderlas y malentenderlas. Pocos de los que entreguen sus mentes a dominar los principios generales de la religión salvaje nunca volverán a considerarla ridícula o su conocimiento superfluo para el resto de la humanidad. Lejos de que sus creencias y prácticas sean un montón de disparates, son consistentes y lógicas en un grado tan alto como para empezar, tan pronto como sean aproximadamente clasificadas, a exponer los principios de su formación y desarrollo; y estos principios prueban ser esencialmente racionales, a pesar de trabajar en una condición mental de intensa e invertebrada ignorancia. Yo mismo he empezado a examinar sistemáticamente, entre las razas inferiores, el desarrollo del animismo con un sentido de intentar una investigación que está muy cerca de la actual teología de nuestros propios días; es decir, la doctrina de las almas y de otros seres espirituales en general. Más de la mitad del presente trabajo está ocupada con evidencias de todas las religiones del mundo, exponiendo la naturaleza y el significado de este gran elemento de la filosofía de la religión, y trazando su transmisión, expansión, restricción, modificación, a lo largo del curso de la historia en medio de nuestro pensamiento moderno. Tampoco están las cuestiones de pequeña importancia práctica que deben ser planteadas en un intento similar de trazar el desarrollo de ciertos ritos y ceremonias prominentes —costumbres tan llenas de enseñanza en lo referente a los poderes más profundos de la religión, que son su expresión externa y su resultado práctico.

Sin embargo, en estas investigaciones, realizadas más desde un punto de vista etnográfico que teológico, ha parecido haber poca necesidad de entrar en un directo argumento polémico, que realmente he tratado de evitar todo lo posible. La conexión que atraviesa la religión, desde sus formas más rudas hasta el estado de un cristianismo ilustrado, puede tratarse convenientemente con poco recurso a la teología dogmática. Los ritos de sacrificio y purificación pueden estudiarse en sus etapas de desarrollo sin entrar en cuestiones de su autoridad y valor, ni un examen de las fases sucesivas de la creencia del mundo en una vida futura pide una discusión de los argumentos aducidos a favor o en contra de la misma doctrina. Los resultados etnográficos pueden dejarse como materiales para los teólogos, y quizás no pasará mucho tiempo antes de que la evidencia tan llena de significado ocupe su lugar legítimo. Para volver de nuevo a la analogía de la historia natural, pronto puede llegar el momento en que se considerará irrazonable que el estudiante científico de teología no tenga un conocimiento competente sobre los principios de las religiones de las razas inferiores, así como que el fisiólogo mire con el desprecio de hace cincuenta años la evidencia derivada de las formas más inferiores de vida, considerando la estructura de nuevas criaturas invertebradas asunto no digno de su estudio filosófico.

No simplemente como cuestión de curiosa investigación, sino como una importante guía práctica para el entendimiento del presente y la formación del futuro; la investigación en el origen y primer desarrollo de la civilización debe ser

llevada con entusiasmo. Toda posible avenida de conocimiento debe ser explorada, intentar ver si toda puerta está abierta. Ningún tipo de evidencia debe dejarse sin tocar a causa de su lejanía o complejidad, pequeñez o trivialidad. La tendencia de la investigación moderna se dirige cada vez más hacia la conclusión de que si la ley está en cualquier lugar, está en todos los lugares. Desesperarse por lo que una colección y el estudio de los hechos puede acarrear, y declarar cualquier problema insoluble porque es difícil y remoto, está en el lado equivocado de la ciencia; y quien elija un trabajo sin esperanza puede ponerse a descubrir los límites del descubrimiento. Se recuerda a Comte, empezando en su informe de astronomía con una afirmación sobre la limitación necesaria de nuestro conocimiento de las estrellas: concebimos, nos dice, la posibilidad de determinar su forma, distancia, tamaño y movimiento, mientras que nunca seríamos capaces de estudiar por ningún método su composición química, su estructura mineralógica. Si el filósofo hubiese vivido para ver la aplicación del análisis del espectro para este mismo problema, la proclamación de su desalentadora doctrina sobre la necesaria ignorancia, quizás se hubiera retractado a favor de una visión más esperanzadora. Y parece estar con la filosofía de una remota vida humana como con el estudio de la naturaleza de los cuerpos celestiales. Los procesos distinguidos en las primeras etapas de nuestra evolución mental distan de nosotros en el tiempo como las estrellas distan de nosotros en el espacio, pero las leyes del universo no se limitan con la observación directa de nuestros sentidos. Hay mucho material para usar en nuestra investigación; muchos investigadores se ocupan de dar forma a este material, aunque se ha hecho poco en proporción a lo que queda por hacer; y no parece demasiado decir que los vagos perfiles de una filosofía de la historia primitiva están empezando a aparecer ante nosotros.

Nota

1. Blackstone, «Comentarios». «Como la propia sangre de cada hombre se compone de la sangre de sus respectivos antepasados, él solamente es propiamente de la sangre total con otro, quien tiene (hasta donde la distancia de los grados lo permite) todos los ingredientes en la composición de su sangre que tiene el otro», etc.

SEGUNDA PARTE

Antropología cultural temprana

Franz Boas
1858-1942

Antecedentes

Aunque hubo muchos antropólogos norteamericanos antes de Franz Boas, él fundó el primer departamento universitario de Norteamérica (en la Universidad de Clark, en 1888), y él mismo fue una especie de embudo a través del cual pasó toda la antropología norteamericana entre su juventud del siglo XIX y su madurez del siglo XX.

Boas (como muchos antropólogos de la época) nació y fue educado en Alemania —hecho importante en la historia del tema, que hizo que la influencia francesa entrase después en la antropología americana. Su familia era activamente liberal, inactivamente judía. Su padre era un hombre de negocios con éxito; su «muy idealista» (su propia descripción) madre, activa en asuntos cívicos. Sus primeros diecinueve años los pasó en escuelas locales, donde desarrolló amplios estudios sobre la historia natural y la botánica y se convirtió en un pianista competente. Durante su vida mantuvo estrechos lazos familiares.

A los veinte años, empezó en la universidad, trasladándose de Heildelberg a Bonn y finalmente a Kiel, donde recibió su doctorado en 1881. Estudió física, después matemáticas, y acabó con geografía. Su tesis fue «Contribuciones al entendimiento del color del agua». Hay historias conflictivas sobre las cicatrices de su cara; algunos dicen que se las hizo en un duelo mientras estaba en la universidad; por lo menos en una ocasión él mismo las atribuyó a los arañazos de un oso polar.

Firme creyente en el valor de la información de primera mano, en 1883 decidió emprender una expedición para investigar el agua del mar Artico. Su año de estancia con los balleneros y esquimales convirtió a Boas en etnógrafo y lo convenció de que el conocimiento obtenido únicamente por la observación es inútil sin comprender las tradiciones que le condicionan. Esta comprensión, junto a la gran amistad de sus huéspedes, precipitó lo que sería el interés de su vida, la investigación del campo como un camino real hacia la antropología.

Pasó el invierno de 1884-1885 en Nueva York; luego volvió a Alemania al museo für Völkerkunde, donde aceptó un nombramiento de geografía en la Universidad de Berlín. Entonces, inspirado por un grupo de visitantes indios bella coola, se dispuso a empezar el estudio de toda su vida sobre los indios de la costa de Columbia Británica. Cuando volvió a Alemania un año más tarde, se casó, decidió convertirse en norteamericano y renunció a su posición en la Universidad de Berlín.

En 1888 regresó a Columbia Británica y empezó a dar clases y a investigar en la Universidad de Clark, período marcado por muchas publicaciones sobre lingüística, teoría etnológica, antropometría, folclore y los objetivos de la etnología.

Boas dejó Clark en 1892 para convertirse en jefe adjunto de antropología en la Exposición de Chicago. Cuando de la exposición que hizo el Field Museum o Museo del Trabajo de Campo, él pasó a ser conservador de antropología. Obligado a renunciar debido a conflictos personales (era un hombre riguroso), Boas se trasladó al Museo Americano de Historia Natural de Nueva York y pronto empezó a dar conferencias en Columbia.

En 1899 Boas se convirtió en profesor, y, de 1901 a 1905, fue también conservador del Museo Americano. Debido a conflictos personales, se vio forzado a dejar el museo. No obstante, en este momento estaba bien establecido y preparado para dedicar todos sus esfuerzos a la enseñanza y la investigación. Construyó un hogar en las empalizadas de New Jersey, que sería un punto de reunión para los hijos y nietos de Boas durante toda su vida.

Hay opiniones contrastadas sobre la calidad de la enseñanza de Boas, pero en general se está de acuerdo en que fue «el fundador del moderno trabajo de campo en América» y que preparó a una generación de brillantes y productivos antropólogos. Boas no era un buen conferenciante. Introdujo pocos datos concretos en sus conferencias (y poco más en sus libros etnográficos). Daba por supuestos los antecedentes anteriorers de los estudiantes y su habilidad lingüística, para desaliento de muchos. Sin embargo, para el estudiante inspirado y responsable, Boas era un magnífico profesor. El calor personal que su familia conocía, se extendió al pequeño e íntimo grupo de sus más talentosos estudiantes.

En 1910 Boas ayudó a establecer la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en México. Sirviendo como director residente en 1911-1912, tuvo influencia en la introducción de nuevos métodos estratigráficos de excavación. Publicó el que puede ser su libro más famoso, *The Mind of Primitive Man*, en 1911 en un esfuerzo para ayudar a aclarar la relación, o la falta de ella, entre la cultura y los tipos físicos humanos. Su enfoque revolucionario a la lengua en el estudio de la cultura fue seminal en la creación del terreno de la lingüística comparativa.

En 1914, un cáncer que atacaba a un nervio facial le llevó a una parálisis permanente en la mitad de su rostro, pero no dañó su enérgica constitución, y seis semanas después de la cirugía se fue a realizar un trabajo de campo en Puerto Rico. La década de 1920 se oscureció por las muertes de su mujer y de dos de sus hijos. A pesar de sus pérdidas, continuó con la investigación y la enseñanza; mantuvo su interés en los problemas raciales y los derechos civiles, y se alarmó por la subida del nazismo alemán. Cuando Hitler llegó al poder, todos los trabajos de Boas se quemaron públicamente en Kiel.

Se jubiló de Columbia en 1936, pero continuó escribiendo y dando conferencias en reuniones públicas. Publicó más de seiscientos artículos, así como lo que muchos llaman su libro básico de la etnografía kwakiutl.

Boas, hombre cuyo espíritu fuerte hizo científica la antropología norteamericana, murió mientras daba un almuerzo a sus amigos y asociados en el Club Universitario de Columbia, el 21 de diciembre de 1942.

Introducción

Intentar seleccionar piezas representativas de la obra inmensa de Franz Boas hace que uno sea profundamente consciente de lo mucho que contribuyó a la disciplina a través de los estudiantes que preparó y la tradición oral. Sus escritos tienden a ser tan específicos como para ser adecuados solamente en un contexto muy estrecho; para obtener lo mejor de la mayor parte del trabajo de Boas uno debe estar inmerso en él. Por tanto, hemos elegido dos piezas que consideramos se centran en sus más importantes contribuciones: una discute la profesionalización de la investigación en el terreno y la otra ataca el uso descuidado del método comparativo. Esto se deja mucho, como su continuo ataque al racismo, el cual sintetizó en *The Mind of Primitive Man* (1911). Su análisis concluye que la variedad de las culturas, encontrada en asociación con cualquier raza, es tan amplia como para probar que no existe ninguna relación entre raza y cultura. También concluyó que la variación de fenotipos dentro de una raza hace imposible hablar de razas inferiores y superiores.

Boas mantuvo esta posición sobre la raza durante toda su vida. En un artículo en 1932 afirmó que la diferencia entre las poblaciones es independiente de las características raciales mientras que es una función de diferencias culturales. La fecha de ese artículo es importante, y también lo es el hecho de que fue publicado en alemán. Fue justo un año antes del dominio de Hitler en Alemania.

Boas publicó su ataque al método comparativo en 1896. Ese artículo, «Las limitaciones del método comparativo de la antropología», fue la primera expresión de relativismo cultural, el cual Boas hizo mucho para crear y es todavía una posición mantenida fuertemente en antropología. De acuerdo con los principios del relativismo cultural, todas las culturas son iguales y comparables; no hay culturas inferiores y superiores. Por tanto es imposible, dijo Boas, ordenar las culturas en un esquema evolutivo. Una mejor manera de decir esto hubiera sido que siempre que hacemos un juicio de bueno o malo, mejor o peor, sobre las culturas, lo hacemos necesariamente sobre la base de ciertas premisas abiertas o cubiertas. Tales premisas están ciertamente limitadas por la cultura y probablemente son etnocéntricas. Por tanto, si un rasgo es el mismo de una cultura a la siguiente, es una pregunta difícil, y si una cultura es «mejor» que otra es una pregunta estúpida. Puesto así, podemos ver que el sentimentalismo más que la evolución es el enemigo del relativismo cultural.

Aquí están algunas de las limitaciones del método comparativo según Boas:

1. Es imposible explicar todos los tipos de cultura afirmando que son similares debido a la similitud de la mente humana.
2. El descubrimiento de rasgos similares en sociedades diferentes no es tan importante como la escuela comparativa consideraría.

3. Los rasgos similares se pueden haber desarrollado por muchas razones diferentes en culturas diferentes.
4. La visión de que las diferencias culturales son insignificantes no tiene base. Son las diferencias culturales las que tienen mayor importancia etnográfica.

Boas intentó sustituir el método comparativo con un método que acentuaba los siguientes puntos:

1. Las costumbres deben estudiarse con detalle y como parte del total cultural.
2. La distribución de una costumbre dentro de culturas vecinas también debería analizarse.

Según Boas este método permitiría al estudiante 1) manifestar los factores ambientales que influyen en una cultura, 2) aclarar los aspectos psicológicos que forman la cultura, y 3) aclarar la historia del desarrollo local de una costumbre.

Esto, obviamente, es una llamada al método inductivo de la antropología. Boas enseñó que el primer trabajo de la antropología fue estudiar las sociedades individuales y que las generalizaciones comparativas podían llegar sólo en base a los datos acumulados. Su importancia dentro de la disciplina es precisamente esta visión, que la antropología debía convertirse en una disciplina que usase el método científico de inducción. En una época en que el método científico era crucialmente importante en los círculos intelectuales, no es sorprendente que la idea de Boas se considerase la alternativa correcta al método comparativo, cuyo uso de datos de diferentes culturas se ha llevado al exceso.

4. Las limitaciones del método comparativo de la antropología*

La antropología moderna ha descubierto el hecho que la sociedad humana ha crecido y se ha desarrollado en todos los lugares, de tal modo que sus formas, sus opiniones y sus acciones tienen muchos rasgos fundamentales en común. Este descubrimiento trascendental implica que existen leyes que gobiernan el desarrollo de la sociedad; que son aplicables a nuestra sociedad, así como a las de tiempos pasados y tierras lejanas; que su conocimiento será un medio de entender las causas que avanzan y retrasan la civilización; y que, guiados por este conocimiento, podemos esperar gobernar nuestras acciones para que de ellas se derive el mayor beneficio para la humanidad. Desde que este descubrimiento se ha formulado claramente, la antropología ha empezado a recibir esa parte liberal del interés público que le fue negada durante todo el tiempo que se creyó que no podía hacer más que informar sobre las curiosas costumbres y creencias de gentes extrañas; o, a lo más, trazar sus relaciones y así aclarar las primeras migraciones de las razas del hombre y las afinidades de las gentes.

Mientras los primeros investigadores concentraban su atención en este problema puramente histórico, las cosas han cambiado completamente, de manera que incluso hay antropólogos que declaran que tales investigaciones pertenecen al historiador, y que los estudios antropológicos deben dedicarse a investigaciones sobre las leyes que gobiernan el crecimiento de una sociedad.

Un cambio radical de método acompañó este cambio de ideas. Mientras, anteriormente, las identidades o similitudes de la cultura se consideraban una prueba indiscutible de conexión histórica, o incluso de origen común, la nueva escuela se niega a considerarlas como tal, pero las interpreta como resultados del trabajo uniforme de la mente humana. El partidario más destacado de esta idea en nuestro país es D. G. Brinton; y en Alemania son mayoría los seguidores de Bastian que, en este aspecto, van mucho más lejos que el propio Bastian. Otros, aunque no niegan la existencia de conexiones históricas, las consideran significativas en resultados y en importancia teórica, comparadas con el funcionamiento de las leyes uniformes que gobiernan la mente humana. Esta es la visión del mayor número de antropólogos existentes.

Esta moderna visión está fundada en la observación de que los mismos fenómenos éticos se dan entre las más diversas gentes, o, como dice Bastian, en la horrible monotonía de las ideas fundamentales de la humanidad por todo el globo. Las nociones metafísicas del hombre pueden reducirse a unos pocos tipos,

* Reimpreso de *Science* 4, n.° 103 (18 de diciembre de 1896), cortesía de Charles C. Thomas, editores, Springfield, Illinois.

que son de distribución universal; el mismo caso se da en lo referente a las formas de sociedad, leyes e invenciones. Además, las ideas más complejas y aparentemente ilógicas y las costumbres más curiosas y complejas aparecen entre unas pocas tribus aquí y allá, de tal manera que la suposición de un origen histórico común se excluye. Al estudiar la cultura de una tribu, una analogía más o menos exacta de rasgos únicos de tal cultura puede encontrarse entre una gran diversidad de gentes. Ejemplos de tal analogía han sido recogidos por Tylor, Spencer, Bastian, Andree, Post y muchos otros, de manera que aquí no es necesario dar prueba detallada de este hecho. La idea de una vida futura, inventos como el fuego y el arco, ciertas características elementales de estructura gramatical, nos sugieren la clase de fenómenos a los que me refiero. De estas observaciones se deduce que cuando encontramos una analogía de rasgos únicos de cultura entre gentes distantes, la suposición no es que ha habido una fuente histórica común, sino que han surgido independientemente.

Pero el descubrimiento de estas ideas universales es sólo el principio del trabajo del antropólogo. La investigación científica debe responder a dos preguntas referentes a ellas: primero, ¿cuál es su origen?, y segunda, ¿cómo se afirman en varias culturas?

La segunda pregunta es la más fácil de responder. Las ideas no existen en todos los lugares de forma idéntica, sino que varían. Se ha acumulado suficiente material para mostrar que las causas de estas variaciones son a la vez externas, cuando se basan en el entorno (tomando la palabra entorno en su sentido más amplio) o internas, cuando se basan en condiciones psicológicas. La influencia de los factores externos e internos sobre las ideas elementales expresa un grupo de leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura. Así, nuestros esfuerzos deben dirigirse a mostrar cómo dichos factores modifican las ideas elementales.

El primer método que se sugiere y que ha sido generalmente adoptado por los antropólogos modernos es aislar y clasificar las causas, agrupando las variantes de ciertos fenómenos etnológicos según las condiciones externas bajo las que vive la gente entre quien se encuentran, o según las causas internas que influencian sus mentes; o a la inversa, agrupando estas variantes según sus similitudes. Entonces pueden fundarse las condiciones correlativas de la vida.

Por este método empezamos a reconocer, incluso ahora con un conocimiento imperfecto de los hechos, qué causas pueden haber ayudado a formar la cultura de la humanidad. Friedrich Ratzel y W. J. McGee han investigado la influencia del entorno geográfico sobre una base más amplia de hechos que la que Ritter y Guyot fueron capaces de hacer en su momento. Los sociólogos han realizado importantes estudios sobre los efectos de la densidad de la población y de otras simples causas sociales. Así, la influencia de factores externos sobre el crecimiento de la sociedad se está haciendo más clara.

Los efectos de los factores físicos están siendo estudiados igualmente de la misma manera. Stoll ha intentado aislar los fenómenos de sugestión e hipnotismo y estudiar los efectos de su presencia en las culturas de varias gentes. Los investigadores de las relaciones mutuas de las tribus y las gentes empiezan a mostrar que ciertos elementos culturales se asimilan fácilmente, mientras que otros se rechazan; y las frases gastadas de la imposición de la cultura por parte de

personas más civilizadas sobre una cultura inferior que ha sido conquistada están dando paso a planteamientos más completos sobre el tema del intercambio de los logros culturales. En todas estas investigaciones usamos métodos inductivos y razonados para aislar las causas de los fenómenos observados.

La otra pregunta, referente a las ideas universales, es decir, la de su origen, es mucho más difícil de tratar. Se han hecho muchos intentos para descubrir las causas que han llevado a la formación de ideas «que se desarrollan con la necesidad de hierro en cualquier lugar donde vive el hombre». Este es el problema más difícil de la antropología y podemos esperar que impida llegar a nuestros intentos durante mucho tiempo. Bastian niega que sea posible descubrir las últimas fuentes de invenciones, ideas, costumbres y creencias que son de existencia universal. Pueden ser nativas, pueden ser importadas, pueden haber surgido de varias fuentes, pero están ahí. La mente humana está tan formada que las inventa espontáneamente o las acepta siempre que se le ofrecen. Esta es la idea elemental más malentendida de Bastian.

Hasta cierto punto, el enunciado claro de la idea elemental nos da una razón psicológica para su existencia. Para poner un ejemplo: el hecho de que la zona de sombras a menudo se coloca en el oeste sugiere el esfuerzo para localizarla en el lugar donde el sol y las estrellas desaparecen. La mera afirmación de que el hombre primitivo considera a los animales dotados con todas las cualidades del hombre, muestra que la analogía entre muchas de las cualidades de los animales son humanas. En otros casos las causas no son tan evidentes. Así, la pregunta de por qué todas las lenguas ditinguen entre el mismo ser, la persona a la que se dirige y la persona de la que se habla; y por qué la mayoría de las lenguas no hacen esta lógica y aplastante distinción en el plural es difícil de responder. Cuando el principio se da consistentemente necesita que en el plural haya una distribución entre «nosotros» expresando el mismo ser y la persona a la que se dirige, y el «nosotros» expresando el mismo ser y la persona de la que se habla, distinción que se encuentra comparativamente en pocas lenguas. La menor tendencia a los malentendidos en el plural explica este fenómeno parcialmente pero apenas adecuadamente. Aún es más oscura la base psicológica en otros casos, por ejemplo, en el caso de las ampliamente extendidas costumbres matrimoniales. Prueba de la dificultad de este problema es la multitud de hipótesis que se han inventado para explicarlo en todas sus variadas fases.

Al tratar esto, el problema más difícil de la antropología, el punto de vista tomado es que si un fenómeno etnológico se ha desarrollado independientemente en ciertos lugares, su desarrollo ha sido el mismo en todos los lugares; o, expresado de otra manera, que los mismos fenómenos etnológicos siempre se deben a las mismas causas. Esto lleva a la todavía más amplia generalización de que la igualdad de los fenómenos etnológicos encontrados en diversas regiones es una prueba de que la mente humana obedece a las mismas leyes en todos los lugares. Es obvio que si diferentes desarrollos históricos pudiesen llevar a los mismos resultados, entonces esta generalización no sería sostenible. Su existencia nos presentaría un problema totalmente diferente, es decir, cómo es que los desarrollos de la cultura llevan tan a menudo a los mismos resultados. Por tanto, debe entenderse claramente que la investigación antropológica que compara

fenómenos culturales similares de varias partes del mundo, para descubrir la historia uniforme de su desarrollo, plantea la suposición de que el mismo fenómeno etnológico se ha desarrollado de la misma manera en todos los lugares. Aquí está el defecto en el argumento del nuevo método, ya que no se puede dar tal prueba. Incluso la revisión más rápida muestra que los mismos fenómenos pueden desarrollarse de multitud de maneras.

Daré unos cuantos ejemplos: las tribus primitivas se dividen casi universalmente en clanes que tienen tótems. No hay duda de que esta forma de organización social ha surgido independientemente una y otra vez. La conclusión ciertamente justifica que las condiciones físicas del hombre favorecen la existencia de una organización totémica de la sociedad, pero no sigue que la sociedad totémica se ha desarrollado en todos los lugares de la misma manera. El doctor Washington Mattews ha mostrado que los tótems de los navajos han surgido por asociación de clases independientes. Bourke ha señalado qué acontecimientos similares dieron lugar a los clanes apaches; y el doctor Fewkes ha llegado a la misma conclusión en lo referente a algunas tribus pueblo. Por otra parte, tenemos pruebas de que los clanes pueden originarse por división. He mostrado que tales acontecimientos tuvieron lugar entre los indios de la costa norte del Pacífico. La asociación de tribus pequeñas, por una parte, y la desintegración de tribus crecientes, por la otra, ha llevado a resultados que parecen idénticos para todos los intentos y propuestas.

Aquí va otro ejemplo. Recientes investigaciones han mostrado que los diseños geométricos en el arte primitivo se originaron bien de formas naturalistas que se hicieron gradualmente convencionales o de motivos técnicos, o que fueron primero geométricos, o que se derivaron de símbolos. Las mismas formas se han desarrollado de todas estas fuentes. De diseños representando diversos objetos surgen en el curso del tiempo grecas, meandros, cruces y similares. Por tanto, la existencia frecuente de estas formas no prueba ni el origen común ni que siempre se han desarrollado según las mismas leyes físicas. Por el contrario, el resultado idéntico puede buscarse en cuatro líneas diferentes de desarrollo y de un número indefinido de puntos de comienzo.

Otro ejemplo puede ser oportuno: el uso de máscaras se encuentra entre un gran número de pueblos. El origen de la costumbre de llevar máscaras no está claro en todos los casos, pero se pueden distinguir fácilmente unas cuantas formas típicas de su uso. Se usan para engañar a los espíritus sobre la identidad del que las lleva, que de esta forma asusta a otros espíritus hostiles. Otras máscaras son conmemorativas. El que la lleva personifica a una persona muerta cuya memoria se recuerda. Las máscaras también se usan en actuaciones teatrales ilustrando episodios mitológicos (Andree 1889:107).

Estos pocos datos son suficientes para demostrar que el mismo fenómeno étnico puede desarrollarse de fuentes diferentes. Cuanto más simple es el hecho observado, más probable es que se desarrolle a partir de varias fuentes.

Así, reconocemos que la suposición fundamental que a menudo se plantea por los antropólogos modernos no puede aceptarse como verdadera en todos los casos. No podemos decir que la existencia del mismo fenómeno siempre se deba a las mismas causas, y que así se demuestra que la mente humana obedece a las

mismas leyes en todos los lugares. Debemos exigir que las causas por las que se desarrolló se investiguen y que las comparaciones se limiten a esos fenómenos que, como se ha comprobado, son efectos de las mismas causas. Debemos insistir en que esta investigación sea preliminar a todos los estudios comparativos. En investigaciones sobre las sociedades tribales, que se han desarrollado a través de asociación, deben tratarse separadamente de las que se han desarrollado a través de desintegración. Los diseños geométricos que han surgido de representaciones convencionalizadas de objetos naturales deben tratarse separadamente de las que han surgido de motivos técnicos. En resumen, antes de que se hagan comparaciones extensas, debe probarse la posibilidad de comparación del material.

Los estudios comparativos de los que estoy hablando intentan explicar costumbres e ideas de notable similitud que se encuentran aquí y allí. Pero también persiguen el más ambicioso esquema de descubrir las leyes y la historia de la evolución de la sociedad humana. El hecho de que muchas características fundamentales de la cultura sean universales, o por lo menos ocurran en muchos lugares aislados, interpretadas por la suposición de que las mismas características deben siempre haberse desarrollado de las mismas causas, lleva a la conclusión de que hay un gran sistema según el cual la humanidad se ha desarrollado en todos los lugares; que todas las variaciones existentes no son más que pequeños detalles en esta gran evolución uniforme. Está claro que esta teoría tiene como base lógica la suposición de que los mismos fenómenos siempre se deben a las mismas causas. Para dar un ejemplo: encontramos muchos tipos de estructura familiar. Puede probarse que las familias paternales a menudo se han desarrollado de las maternales. Por tanto, se dice, que todas las familias paternales se han desarrollado de las maternales. Si no hacemos la suposición de que los mismos fenómenos se han desarrollado en todos los lugares de las mismas causas, entonces podemos también concluir simplemente que las familias maternales han surgido en algunos casos de instituciones maternales, en otros casos de otras maneras. Para dar otro ejemplo: muchas concepciones de la vida futura se han desarrollado evidentemente a partir de sueños y alucinaciones. En consecuencia, se dice, todas las nociones de este carácter han tenido el mismo origen. Esto también es verdad sólo si ninguna otra causa pudiera posiblemente llevar a las mismas ideas.

Hemos visto que los hechos no favorecen la suposición de la que estamos hablando en absoluto; que más bien apuntan en dirección contraria. Por tanto, también debemos considerar todos los intentos ingeniosos a construcciones de un gran sistema de la evolución de la sociedad como de muy dudoso valor, a menos que al mismo tiempo se demuestre que los mismos fenómenos no podrían desarrollarse por otro método. Hasta que eso se haga, la suposición está siempre a favor de una variedad de cursos que puede haber tomado el crecimiento histórico.

Está bien volver a plantear en este lugar uno de los objetivos principales de la investigación antropológica. Estamos de acuerdo en que existen ciertas leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura humana, y es nuestro esfuerzo descubrir estas leyes. El objetivo de nuestra investigación es encontrar los *procesos* por los que se han desarrollado ciertas etapas de la cultura. Deseamos aprender las razones por las que tales costumbres y creencias existen; en otras palabras,

deseamos descubrir la historia de su desarrollo. El método que actualmente se aplica con más frecuencia en las investigaciones de este carácter compara las variaciones bajo las que las costumbres o creencias ocurren y se intenta encontrar la causa común psicológica que subyace a todas ellas. He afirmado que este método está abierto a una objección muy fundamental.

Tenemos otro método, que en muchos aspectos es mucho más seguro. Un estudio detallado de las costumbres en su relación con la cultura total de la tribu que las practica, y en conexión con una investigación de su distribución geográfica entre las tribus vecinas, nos proporciona casi siempre un medio de determinar con una exactitud considerable las causas históricas que llevaron a la formación de las costumbres en cuestión y a los procesos psicológicos que trabajaron en su desarrollo. Los resultados de las investigaciones seguidas por este método pueden ser triples. Pueden revelar las condiciones ambientales que han creado o modificado los elementos culturales; pueden aclarar factores psicológicos que trabajan para formar la cultura; o pueden traer ante nosotros los efectos que las conexiones históricas han tenido sobre el crecimiento de la cultura.

Gracias a este método, tenemos un medio para reconstruir la historia del desarrollo de las ideas con mucha más exactitud que lo que las generalizaciones del método comparativo permitirían. El último debe siempre proceder de un modo hipotético de desarrollo, la probabilidad del cual puede ser sopesada más o menos exactamente por medio de datos observados. Pero, hasta ahora, aún no he visto ningún intento extendido para probar la exactitud de una teoría examinándola por medio de desarrollos con cuyas historias estamos familiarizados. Este método de empezar con una hipótesis es infinitamente inferior al que deriva la historia real de fenómenos definidos por procesos verdaderamente inductivos. El último no es otro que el método histórico más ridiculizado. Su manera de proceder no es, por supuesto, la de tiempos anteriores, cuando las pequeñas similitudes de cultura se consideraban pruebas de relaciones, pero reconoce los resultados obtenidos por estudios comparativos. Su aplicación se basa, primero, en un pequeño territorio geográfico bien definido, y sus comparaciones no se extienden más allá de los límites del área cultural que forma la base del estudio. Sólo cuando se han obtenido resultados definidos con respecto a esta área se permite extender el horizonte más allá de sus límites, pero se debe tener sumo cuidado en no proceder demasiado rápido en esto, como también la proposición fundamental que antes formulé podría pasarse por alto, es decir, que cuando encontramos una analogía de rasgos únicos de cultura entre gentes distantes la suposición no es que ha habido una fuente histórica común, sino que han surgido independientemente. Por tanto, la investigación siempre debe pedir continuidad de distribución como una de las condiciones esenciales para probar la conexión histórica, y la suposición de nexos conectores perdidos debe aplicarse con más moderación. Esta clara distinción entre los métodos históricos nuevos y viejos todavía se ignora a menudo por los defensores apasionados del método comparativo. No aprecian la diferencia entre el uso indiscriminado de las similitudes de la cultura para probar la conexión histórica y el estudio cuidadoso y lentamente detallado de los fenómenos locales. Ya no creemos que las similitudes pequeñas entre las culturas de América Central y del este de Asia sean prueba suficiente y

satisfactoria de una conexión histórica. Por el contrario, la analogía de otras similitudes hace que tal conexión sea improbable. Pero, por otra parte, ningún observador imparcial negará que hay fuertes razones para creer que un número limitado de elementos culturales encontrados en Alaska y en Siberia tienen origen común. Las similitudes de las invenciones, costumbres y creencias, junto a la continuidad de su distribución a través de un área comparativamente pequeña, son una prueba satisfactoria de esta opinión. Pero no es posible extender esta área fácilmente más allá de los límites del río Columbia en América y el norte de Japón en Asia. Este método de investigación antropológica está representado en nuestro país por el doctor E. B. Tylor; en Alemania por Friedrich Ratzel y sus seguidores.

Parece necesario decir alguna palabra con referencia a una objeción a muchos argumentos que será planteada por los investigadores que afirman que la similitud del entorno geográfico es una causa suficiente para la similitud de la cultura, es decir, que, por ejemplo, las condiciones geográficas de las llanuras de la cuenca del Mississippi necesitan el desarrollo de una cierta cultura. Algunos incluso irían tan lejos como para creer que la similitud de la forma del lenguaje puede deberse a causas ambientales. El entorno tiene un efecto limitado sobre la cultura del hombre, pero no veo cómo la visión de que es el moldeador primario de la cultura puede ser defendida por cualquier hecho. Una revisión rápida de las tribus y gentes de nuestro globo muestra que la gente más diversa en cultura y lengua viven bajo las mismas condiciones geográficas, como prueba de lo cual puede mencionarse la etnografía en Africa Oriental o de Nueva Guinea. En ambas regiones encontramos una gran diversidad de costumbres en pequeñas áreas. Pero esto es mucho más importante: ni un solo hecho observado puede plantearse como defensa de esta hipótesis que no puede explicarse mejor por los hechos conocidos de difusión de la cultura; ya que la arqueología, así como la etnografía, nos enseña que las relaciones entre tribus vecinas siempre han existido y se han extendido por grandes áreas. En el Viejo Mundo los productos del Báltico consiguieron llegar al Mediterráneo y los trabajos de arte del este del Mediterráneo alcanzaron Suecia. En América, las conchas del océano consiguieron llegar a las partes más adentradas del continente y las obsidianas del oeste se llevaron a Ohio. Matrimonios mixtos, guerra, esclavitud, comercio, han sido tantas fuentes de constante introducción de elementos culturales extranjeros, de manera que ha debido tener lugar una asimilación de la cultura sobre áreas continuas. Por tanto, me parece que donde no puede mostrarse que existe una influencia inmediata del entorno entre las tribus vecinas, la suposición siempre debe estar a favor de la conexión histórica. Hubo un tiempo de aislamiento durante el cual los principales rasgos de las diversas culturas se desarrollaron según el carácter y el entorno de las tribus. Pero las etapas de la cultura que representan este período se han cubierto tanto más cuanto que es nuevo y que se debe al contacto con tribus extranjeras que solo pueden descubrirse a través del más cuidadoso aislamiento de elementos extranjeros.

Los resultados inmediatos del método histórico son, por tanto, historias de las culturas de varias tribus que han sido tema de estudio. Estoy completamente de acuerdo con los antropólogos que afirman que no es el objetivo final de

nuestra ciencia, porque las leyes generales, aunque implicadas en tal descripción, no pueden formularse claramente ni puede apreciarse su valor relativo sin una comparación completa de la manera en que se afirman en culturas diferentes. Pero insisto en que la aplicación de este método es la condición indispensable del progreso profundo. Los resultados de la investigación histórica contienen el problema psicológico. Cuando hemos aclarado la historia de una sola cultura y entendemos los efectos del entorno y las condiciones psicológicas que se reflejan en ella, hemos dado un paso adelante, ya que entonces podemos investigar hasta dónde las mismas causas u otras causas trabajaron en el desarrollo de otras culturas. Así, comparando historias de crecimiento, pueden encontrarse las leyes generales. Este método es mucho más seguro que el método comparativo, según se practica normalmente, ya que en lugar de una hipótesis sobre el modo de desarrollo, la historia real forma la base de nuestras deducciones.

La investigación histórica debe considerarse la prueba crítica que la ciencia debe exigir antes de admitir los hechos como evidencia. La posibilidad de comparación del material recogido debe probarse por sus medios, y la uniformidad de los procesos debe pedirse como prueba de que dicha comparación es posible. También debe mencionarse que cuando puede probarse la conexión histórica entre dos fenómenos, éstos no deben admitirse como evidencia independiente.

En unos pocos casos, los resultados inmediatos de este método son de un ámbito tan amplio que se encuentran con los mejores resultados que pueden conseguirse a través de estudios comparativos. Algunos fenómenos tienen una distribución tan inmensa que el descubrimiento de su existencia en grandes áreas continuas prueba enseguida que ciertas fases de la cultura en estas áreas han surgido de una fuente. Así se iluminan grandes porciones de la historia temprana de la humanidad. Cuando el profesor Morse mostró que algunos métodos de lanzar la flecha son peculiares a continentes enteros enseguida se aclaró que la práctica común que se encuentra por una gran área debe haber tenido un origen común. Cuando los polinesios usan un método de hacer fuego consistente en frotar un palo por una ranura, mientras casi todas las demás gentes hacen fuego por perforación, muestra que su arte de hacer fuego tiene un solo origen. Cuando nos damos cuenta de que la dura prueba se encuentra por toda Africa en ciertas formas peculiares, mientras que en las partes del mundo habitado lejos de Africa no se encuentra en absoluto o sólo en formas rudimentarias, muestra que la idea según se practica en Africa tuvo un solo origen.

La gran e importante función del método histórico en antropología consiste en su habilidad para descubrir los procesos que, en casos definidos, llevaron al desarrollo de ciertas costumbres. Si la antropología desea establecer las leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura, no debe limitarse a comparar los resultados del crecimiento en solitario, sino que siempre que sea factible debe comparar los procesos de crecimiento, y éstos pueden descubrirse por medio de estudios de las culturas de pequeñas áreas geográficas.

Así, hemos visto que el método comparativo puede esperar alcanzar los grandes resultados por los que está luchando sólo cuando basa sus investigaciones en los resultados históricos de las investigaciones dedicadas a dejar claras las complejas relaciones de cada cultura individual. El método comparativo y el

método histórico, si puedo usar estos términos, han luchado por la supremacía durante mucho tiempo, pero podemos esperar que cada uno encuentre pronto su hogar y función apropiados. El método histórico ha alcanzado una base más válida al abandonar el engañoso principio de suponer conexiones en cualquier lugar que se encontrasen similitudes de cultura. El método comparativo, a pesar de todo lo que se ha dicho y escrito en su favor, ha estado notablemente desprovisto de resultados definitivos, y creo que no será fructífero hasta que no renunciemos al vano esfuerzo de construir una historia sistemáticamente uniforme de la evolución de la cultura, y hasta que empecemos a hacer nuestras comparaciones sobre la más amplia y válida base que me he aventurado a perfilar. Hasta este momento nos las hemos ingeniado con medios de fortuna. Ante nosotros queda el grueso del trabajo por hacer.

Nota

1. Artículo leído en las reuniones de la American Association for the Advancement of Science, Búfalo, Nueva York.

Referencia

Andree, Richard: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*. Neve Folge, 1889.

5. Los métodos de la etnología*

Durante los diez últimos años, los métodos de investigación en el desarrollo histórico de la civilización han sufrido cambios notables. Durante la segunda mitad del siglo pasado el pensamiento evolutivo mantuvo casi un completo dominio, e investigadores como Spencer, Morgan, Tylor, Lubbock, por mencionar sólo unos cuantos, estaban hechizados con la idea de una evolución general y uniforme de la cultura en la que todas las partes de la humanidad participaban. El desarrollo más nuevo vuelve en parte a la influencia de Ratzel, cuya formación geográfica le imprimió la importancia de la difusión y la migración. El problema de la difusión se siguió con detalle particularmente en América, pero Foy y Graebner lo aplicaron con un sentido mucho más amplio, y, finalmente, Elliot Smith y Rivers echaron mano de él con una aplicación aún más amplia, de manera que actualmente, por lo menos entre ciertos grupos de investigadores de Gran Bretaña y también de Alemania, la investigación etnológica se basa en el concepto de migración y diseminación más que en el concepto de evolución.

---

* Reimpreso con permiso de la American Anthropological Association de *American Anthropologist* 22:4, 1920. Prohibida cualquier otra reproducción.

Un estudio crítico de estas dos direcciones de investigación muestra que cada una se encuentra en la aplicación de una hipótesis fundamental. El punto de vista evolutivo supone que el curso de los cambios históricos en la vida cultural de la humanidad sigue leyes determinadas que son aplicables en todos los lugares, y que causa que el desarrollo cultural sea, en sus líneas principales, el mismo entre todas las razas y todas las gentes. Tylor expresa claramente esta idea en las páginas introductorias de su trabajo clásico «Cultura Primitiva». Tan pronto como admitimos que la hipótesis de una evolución uniforme tiene que probarse antes de ser aceptada, toda la estructura pierde su fundamento. Es verdad que existen indicaciones de paralelismo de desarrollo en diferentes partes del mundo, y que se encuentran costumbres similares en las partes más diversas y separadas del globo. La existencia de estas similitudes, distribuidas tan irregularmente que no se pueden explicar fácilmente sobre la base de la difusión, es uno de los fundamentos de la hipótesis evolutiva, como fue el fundamento del tratamiento psicológico de Bastian de los fenómenos culturales. Por otra parte, puede reconocerse que la hipótesis implica el pensamiento que nuestra moderna civilización occidental europea representa el más alto desarrollo cultural hacia el cual tienden todos los demás tipos culturales más primitivos, y que, por tanto, retrospectivamente, construimos un desarrollo ortogenético hacia nuestra moderna civilización. Está claro que si admitimos que puede haber tipos diferentes y coexistentes de civilización, la hipótesis de una sola línea general no puede mantenerse.

La tendencia moderna a negar la existencia de un sistema general evolutivo que representaría la historia del desarrollo cultural en el mundo se opone a estas suposiciones. La hipótesis de que existen causas internas que causan similitudes de desarrollo en partes remotas del globo se rechaza y, en su lugar, se asume que la identidad del desarrollo en dos partes diferentes del globo siempre tiene que deberse a la migración y la difusión. Sobre esta base se pide el contacto histórico para áreas enormemente grandes. La teoría pide un grado más alto de estabilidad de los rasgos culturales, como se observa aparentemente en muchas tribus primitivas, y además se basa en la supuesta correlación entre un número de rasgos culturales diversos y mutuamente independientes que vuelven a aparecer en las mismas combinaciones en partes distantes del mundo. En este sentido, la investigación moderna toma de nuevo la teoría de Gerland sobre la persistencia de unos cuantos rasgos culturales que se desarrollan en un centro y son llevados por el hombre en sus migraciones de continente a continente.

Me parece que si los fundamentos hipotéticos de estas dos formas extremas de investigación etnológica se afirman ampliamente como he tratado de hacer aquí, en seguida está claro que la corrección de las suposiciones no se ha demostrado, pero que una u otra se ha seleccionado arbitrariamente con el objetivo de obtener una imagen consistente del desarrollo cultural. Estos métodos son esencialmente formas de clasificación de los fenómenos estáticos de la cultura según dos principios diferentes, y las interpretaciones de estas clasificaciones tienen significado histórico, aunque sin ningún intento de demostrar que esta interpretación es justificable. Para poner un ejemplo: se observa que en la mayor parte del mundo existen parecidos entre las formas decorativas que son representativas y otras que son más o menos geométricas. Según el punto de vista evolutivo, su desarrollo se explica de la siguiente manera: las formas decorativas se disponen de tal manera que las formas más representativas se colocan al principio. Las demás formas se colocan de tal manera que muestran una transición gradual de formas representativas a formas puramente convencionales y geométricas; y entonces se interpreta que este orden significa que los diseños geométricos se originaron de diseños representativos que degeneraron gradualmente. Este método ha sido seguido, por ejemplo, por Putnam, Stolpe, Balfour y Haddon y por Verworn y, en sus primeros escritos, por von den Steinen. Mientras yo no intento negar que este desarrollo pueda haber ocurrido, sería precipitado generalizar y afirmar que en cada caso la clasificación hecha según un principio determinado representa un desarrollo histórico. El orden también podría invertirse y podríamos empezar con un simple elemento geométrico el cual, por la adición de nuevos rasgos, podría convertirse en un diseño representativo, y podríamos afirmar que este orden representa una secuencia histórica. Holmes consideró ambas posibilidades en 1885. Ni una teoría ni la otra puede establecerse sin una prueba histórica real.

La actitud opuesta, es decir, el origen a través de la difusión, se expone con el intento de Heinrich Schurtz de conectar el arte decorativo del noroeste de América con el de Melanesia. El simple hecho de que en estas áreas ocurren elementos que pueden interpretarse como ojos, le indujo a asumir que ambos tienen un origen común, sin permitir la posibilidad de que el modelo en las dos áreas (cada una de las cuales muestra características muy diferentes) pueda haberse desarrollado de fuentes independientes. En su intento, Schurtz siguió a Ratzel, quien ya había intentado establecer conexiones entre Melanesia y el noroeste de América sobre la base de otras características culturales.

Mientras que la investigación etnográfica basada en estas dos hipótesis fundamentales parece caracterizar la tendencia general del pensamiento europeo, actualmente la mayoría de antropólogos norteamericanos sigue un método diferente. Quizás la diferencia entre las dos direcciones de estudio puede resumirse mejor por la afirmación de que los eruditos norteamericanos están principalmente interesados en los fenómenos dinámicos del cambio cultural, e intentan aclarar la historia cultural por medio de la aplicación de los resultados de sus estudios; y que relegan la solución de la última cuestión de la importancia relativa del paralelismo del desarrollo cultural en áreas distintas, como contra la difusión mundial, y la estabilidad de los rasgos culturales durante largos periodos hasta un tiempo futuro en que se conozcan mejor las condiciones reales del cambio cultural. Los métodos etnológicos norteamericanos son análogos a los europeos, particularmente a los escandinavos, a la arqueología, o a las investigaciones del periodo prehistórico del área este del Mediterráneo.

Para el observador distante puede parecer que los estudiantes norteamericanos están comprometidos con una serie de investigaciones detalladas sin mucha relación con los problemas de una historia filosófica de la civilización humana. Creo que esta interpretación de la actitud norteamericana sería injusta, porque estas últimas cuestiones están muy cerca de nuestro corazón como del de otros eruditos, y solos no seremos capaces de resolver un complejo problema histórico por medio de una fórmula.

En primer lugar, todo el problema de la historia cultural nos aparece como un problema histórico. Para entender la historia es necesario saber no solamente cómo son las cosas, sino cómo han llegado a ser. En el ámbito de la etnología, donde, para la mayor parte de las personas, no existen hechos históricos disponibles excepto los que pueden revelarse por medio del estudio arqueológico, toda evidencia de cambio puede deducirse solamente a través de métodos indirectos. Su carácter se representa en las investigaciones de los estudiosos de filología comparativa. El método se basa en la comparación de los fenómenos estáticos combinados con el estudio de su distribución. Lo que puede hacerse con este método está bien ilustrado por las investigaciones del doctor Lowie sobre las sociedades militares de los indios de la Pradera, o por la investigación moderna de la mitología americana. Por supuesto, es verdad que no siempre podemos esperar obtener datos incontrovertibles relacionados con la secuencia cronológica de los acontecimientos, pero pueden determinar algunos grandes rasgos con un alto grado de probabilidad, incluso de certeza.

Tan pronto como se aplican estos métodos, la sociedad primitiva pierde la apariencia de estabilidad absoluta que se transmite al estudiante que ve a una cierta gente solamente en un momento dado. Todas las formas culturales cambian continuamente y están sujetas a modificaciones fundamentales.

Comprendemos por qué, en nuestros estudios, el problema de la difusión debería ocupar una posición prominente. Es mucho más fácil probar la difusión que seguir los desarrollos debidos a fuerzas internas, y los datos para tal estudio se obtienen con gran dificultad. Sin embargo, pueden observarse en cada fenómeno de culturización en que los elementos extraños se remodelan según los modelos predominantes en su nuevo entorno, y pueden encontrarse en desarrollos locales de ideas y actividades ampliamente extendidas. La razón por la que el estudio del desarrollo interno no se ha seguido enérgicamente no se debe a que no sea importante desde un punto de vista teórico, sino que más bien es debido a las inherentes dificultades metodológicas. Quizás pueda reconocerse que en los últimos años se está centrando la atención sobre este problema, como manifiestan las investigaciones sobre los procesos de culturización y de la interdependencia de actividades culturales que atraen la atención de muchos investigadores.

La búsqueda de estas investigaciones resalta la importancia de una característica común a todos los fenómenos históricos. Mientras en las ciencias naturales estamos acostumbrados a considerar un número dado de causas y a estudiar sus efectos, en los sucesos históricos estamos obligados a considerar cada fenómeno no sólo como efecto sino también como causa. Esto es cierto incluso en la aplicación particular de las leyes de la naturaleza física, como, por ejemplo, en el estudio de la astronomía en la cual la posición de ciertos cuerpos celestes en un momento dado puede considerarse efecto de la gravitación, mientras, al mismo tiempo, su disposición particular en el espacio determina cambios futuros. Esta relación se da mucho más claramente en la historia de la civilización humana. Para poner un ejemplo: un excedente de comida puede causar un incremento de la población y del tiempo libre, lo cual da oportunidad a ocupaciones que no son absolutamente necesarias para las exigencias de la vida diaria. A la vez, el incremento de la población y del tiempo libre, que puede aplicarse a nuevos

inventos, da lugar a un mayor suministro de comida y a un posterior incremento del tiempo libre, de manera que resulta un efecto acumulativo.

Podemos hacer consideraciones similares con respecto al importante problema de la relación del individuo con la sociedad, un problema que debe considerarse siempre que estudiamos las condiciones dinámicas del cambio. Las actividades del individuo están determinadas en gran medida por su entorno social, pero a la vez, sus propias actividades influyen en la sociedad en la que vive, y pueden causar modificaciones en su forma. Obviamente, este problema es uno de los más importantes a considerar en un estudio de cambios culturales. También empieza a atraer la atención de estudiantes que ya no están satisfechos con la enumeración sistemática de creencias y costumbres estandarizadas de una tribu, sino que empiezan a interesarse por la cuestión del modo en que el individuo reacciona a su total entorno social, y por las diferencias de opinión y de modo de acción que ocurren en la sociedad primitiva y que son las causas de cambios trascendentales.

El método que intentamos desarrollar se basa en el estudio de los cambios dinámicos en la sociedad que pueden observarse actualmente. Nos abstenemos de intentar solucionar el problema fundamental del desarrollo general de la civilización hasta que seamos capaces de desenmarañar los procesos que están ocurriendo ante nuestros ojos.

Incluso ahora se pueden sacar algunas conclusiones generales de este estudio. Primero, la historia de la civilización humana no se nos muestra totalmente determinada por la necesidad psicológica que lleva a la evolución uniforme de todo el mundo. Más bien, vemos que cada grupo cultural tiene su propia historia única, parcialmente dependiente del peculiar desarrollo interno del grupo social, y parcialmente de las influencias ajenas a las que ha estado sujeto. Ha habido procesos de diferenciación gradual, así como procesos de nivelar las diferencias entre centros culturales vecinos; pero sería bastante difícil entender, sobre la base de un solo esquema evolutivo, qué ocurrió a ciertas personas en particular. Un ejemplo del contraste entre los dos puntos de vista se indica claramente con la comparación del tratamiento de la civilización zuñi, por Frank Hamilton Cushing por una parte, y, por la otra, por estudiantes modernos, particularmente por Elsie Clews Parsons, A. L. Kroeber y Leslie Spier. Cushing creía que era imposible explicar la cultura zuñi totalmente sobre la base de la reacción de la mente zuñi a su entorno geográfico que seguía necesariamente de la posición en que la gente estaba situada. La fuerte penetración de Cushing en la mente india y su conocimiento completo de la vida más íntima de la gente, dio gran plausibilidad a sus interpretaciones. Por otra parte, los estudios del doctor Parsons prueban concluyentemente la gran influencia que han tenido las ideas españolas en la cultura zuñi, y, junto a las investigaciones del profesor Kroeber, nos proporcionan uno de los mejores ejemplos de aculturación que han llegado a nosotros. La explicación psicológica es totalmente engañosa, a pesar de su plausibilidad; y el estudio histórico nos muestra una imagen totalmente diferente, en la que la única combinación de rasgos antiguos (que en sí mismos son indudablemente complejos) y de influencias europeas ha originado la situación actual.

Los estudios de la dinámica de la vida primitiva muestran también que una suposición de estabilidad continuada, tal como pide Elliot Smith, no tiene de

hecho ningún fundamento. Donde se han estudiado en detalle las condiciones primitivas, puede probarse que están cambiando continuamente, y parece que existe un estrecho paralelismo entre la historia de la lengua y la historia del desarrollo cultural general. Los periodos de estabilidad van seguidos de periodos de cambio rápido. Es sumamente improbable que cualquier costumbre de gentes primitivas pudiese mantenerse intacta durante miles de años. Además, los fenómenos de aculturación prueban que la transmisión de costumbres de una región a otra sin cambios concomitantes debidos a aculturación son muy raros. Por tanto, no es muy probable que las antiguas costumbres mediterráneas puedan encontrarse actualmente de forma homogénea en las diversas partes del globo, como pide la teoría de Elliot Smith.

Mientras, en general, el carácter histórico único del crecimiento cultural en cada área se presenta como elemento destacado en la historia del desarrollo cultural, al mismo tiempo podemos reconocer que ocurren ciertos paralelismos típicos. No obstante, no nos inclinamos mucho a buscar estas similitudes en las costumbres detalladas sino más bien en ciertas condiciones dinámicas debidas a causas sociales o psicológicas que pueden llevar a resultados similares. El ejemplo de la relación entre el suministro de comida y la población, al que me he referido antes, puede servir como ejemplo. Otro tipo de ejemplo se presenta en aquellos casos en que un problema que se le plantea al hombre puede resolverse solamente por un número limitado de métodos. Cuando encontramos, por ejemplo, el matrimonio como una institución universal, puede reconocerse que el matrimonio sólo es posible entre un número de hombres y un número de mujeres; un número de hombres y una mujer; un número de mujeres y un hombre; o un hombre y una mujer. De hecho, todas estas formas se encuentran por todo el mundo y, por tanto, no es sorprendente que se hayan adoptado formas análogas de manera bastante independiente en diferentes partes del mundo, y, considerando tanto las condiciones económicas generales de la humanidad y el carácter del instinto sexual de los animales superiores, tampoco parece sorprendente que el matrimonio de grupo y los matrimonios poliándricos sean, comparativamente hablando, raros. Se pueden hacer consideraciones similares respecto a las visiones filosóficas de la humanidad. En resumen, si buscamos leyes, las leyes están relacionadas con los efectos de las condiciones fisiológicas, psicológicas y sociales, no con las secuencias del logro cultural.

En algunos casos, una secuencia regular de éstos puede acompañar al estado psicológico o social. Esto se ilustra con la secuencia de inventos industriales en el Viejo Mundo y en América, que yo considero independientes. Un período de recolección de comida y del uso de la piedra fue seguido por la invención de la agricultura, de la cerámica y, finalmente, por el uso de los metales. Obviamente, este orden se basa en la cantidad mayor de tiempo que la humanidad dedicó al uso de productos naturales, de herramientas y utensilios, y a las variaciones que se desarrollaron con ello. Aunque, en este caso, parece existir paralelismo en los dos continentes, sería inútil intentar seguir el orden con detalle. De hecho, no se aplica a otros inventos. La domesticación de animales, que, en el Viejo Mundo debió ser un logro temprano, ocurrió muy tarde en el Nuevo Mundo, donde los animales domesticados, excepto el perro, apenas existían en el momento del

descubrimiento. En Perú, con la domesticación de la llama, ya se había iniciado el proceso y los pájaros se criaban en varias partes del continente.

Se puede hacer una consideración similar respecto al desarrollo del racionalismo. Parece ser una de las características fundamentales del desarrollo de la humanidad que las actividades que se han desarrollado inconscientemente se convierten gradualmente en tema de razonamiento. Podemos observar este proceso en todos los lugares. Quizás, se da más claramente en la historia de la ciencia, la cual ha extendido el alcance de su investigación sobre un terreno amplio y ha tomado en consideración actividades humanas que se producen automáticamente en la vida del individuo y de la sociedad.

Hasta ahora no me he referido a otro aspecto de la etnología moderna que está relacionado con el crecimiento del psicoanálisis. Sigmund Freud ha intentado mostrar que el pensamiento primitivo es, en muchos aspectos, análogo a las formas de actividad psíquica individual que él ha explorado a través de sus métodos psicoanalíticos. En muchos aspectos, sus intentos son similares a la interpretación de la mitología por parte de simbolistas, como Stucken. Rivers cogió la sugerencia de Freud, así como las interpretaciones de Greebner y Elliot Smith, y en sus nuevos escritos encontramos una peculiar aplicación desconectada de una actividad psicológica y la aplicación de la teoría de transmisión antigua.

Mientras, yo creo que algunas de las ideas subyacentes a los estudios psicoanalíticos de Freud pueden aplicarse provechosamente a los problemas etnológicos; y no me parece que la explotación unilateral de este método avanzará nuestro entendimiento del desarrollo de la sociedad humana. Ciertamente, es verdad que la influencia de las impresiones recibidas durante los primeros años de vida se ha subestimado completamente y que el comportamiento social del hombre depende en gran medida de los primeros hábitos que se establecen antes del momento en que empieza el uso de la memoria, y que muchos de los llamados rasgos raciales o hereditarios se consideran sobre todo como el resultado de una exposición temprana a una cierta forma de condiciones sociales. Muchos de estos hábitos no se tienen en consideración y, por tanto, sólo se rompen con dificultad. Gran parte de la diferencia en el comportamiento del varón adulto y de la hembra puede retroceder a esta causa. Sin embargo, si intentamos aplicar toda la teoría de la influencia de los deseos reprimidos a las actividades del hombre bajo formas sociales diferentes, pienso que extendemos más allá de sus límites legítimos las deducciones que pueden obtenerse de la observación de la psicología individual normal y anormal. Hay muchos otros factores de mayor importancia. Para dar un ejemplo: los fenómenos de la lengua muestran claramente que las condiciones, bastante diferentes de aquellas a las que los psicoanalistas dirigen su atención, determinan el comportamiento mental del hombre. Los conceptos generales subyacentes a la lengua son totalmente desconocidos para la mayoría de la gente. No se consideran hasta que empieza el estudio científico de la gramática. Sin embargo, las categorías del lenguaje nos hacen ver el mundo dispuesto en ciertos grupos conceptuales definidos que, a causa de nuestra falta de conocimiento sobre los procesos lingüísticos, se toman como categorías objetivas y que, por tanto, se imponen sobre la forma de nuestros pensamientos. No se conoce

cuál puede ser el origen de estas categorías, pero parece bastante cierto que no hay nada que hacer con los fenómenos que son tema del estudio psicoanalítico.

La aplicabilidad de la teoría psicoanalítica del simbolismo también tiene grandes dudas. Deberíamos recordar que la interpretación simbólica ha ocupado una posición prominente en la filosofía de todos los tiempos. Está presente no sólo en la vida primitiva, sino que la historia de la filosofía y de la teología abunda en ejemplos de un alto desarrollo del simbolismo, cuyo tipo depende de la actitud mental general del filósofo que lo desarrolla. Los teólogos que interpretaron la Biblia sobre la base del simbolismo religioso no estaban menos seguros de lo correcto de sus planteamientos de lo que lo están los psicoanalistas de sus interpretaciones del pensamiento y la conducta basados en el simbolismo sexual. Los resultados de una interpretación simbólica dependen principalmente de la actitud subjetiva del investigador, que dispone los fenómenos según su concepto principal. Para probar la aplicabilidad del simbolismo del psicoanálisis, sería necesario mostrar que una interpretación simbólica desde otros puntos de vista totalmente diferentes no sería igualmente admisible, y que las explicaciones que dejan significado simbólico, o lo reducen al mínimo, no serían adecuados.

Mientras que podemos dar la bienvenida a la aplicación de todo avance en el método de la investigación psicológica, no podemos aceptar como avance en el método etnológico la cruda trasferencia de una novela, método unilateral de investigación psicológica del individuo a fenómenos sociales cuyo origen se demuestra históricamente que está determinado y sujeto a las influencias que no son en absoluto comparables a las que controlan la psicología del individuo.

Alfred Louis Kroeber 1876-1960

Antecedentes

Durante años, antes de su muerte en 1960, a Alfred Kroeber se le llamó «el decano de los antropólogos norteamericanos». Desde entonces no ha habido decano. La buena apariencia de Kroeber, su encanto y aspecto de erudito lo convirtieron en una figura poderosa en cualquier sitio.

Nació en Hoboken, New Jersey, y creció en Nueva York. Su padre había venido de Colonia, Alemania, veinticinco años antes y había desarrollado un próspero negocio de relojes al por mayor. El hogar era totalmente bilingüe, y los niños recibieron la mejor educación. Alfred tenía un tutor privado alemán y fue a Sachs, una importante escuela preparatoria de Nueva York.

En Columbia, Kroeber hizo muchos amigos que compartirían su interés o influirían en el trabajo de su vida. También se unió a algunos estudiantes para crear la revista *Morningside*, como protesta contra las publicaciones estudiantiles existentes y para llevar a cabo travesuras tales como pintar las estatuas de Central Park de azul y blanco (los colores de Columbia) y ponerles pelo pelirrojo y bigotes. La unión de la protesta social y lo absurdo se repitió en su vida y en su conversación.

Kroeber consiguió su licenciatura y *Master** en letras en 1896 y 1897. Este fue un periodo crucial, tanto en la vida de Kroeber como en la historia de la antropolo-

* No existe una equivalencia exacta entre las titulaciones otorgadas por las universidades españolas y las de Gran Bretaña o Estados Unidos. El grado de Master está entre el grado de licenciado y el de doctor.

gía. Franz Boas había llegado a Columbia en 1896, y Kroeber fue uno de los tres que eligieron hacer su seminario en lenguas indias americanas, que conocieron alrededor de la mesa del comedor de Boas. Como resultado, Kroeber decidió hacer su doctorado en antropología. En 1899, una beca de Columbia le permitió pasar el verano entre los arapajos de Wyoming. Volvió de nuevo en 1900, incluyendo en su estudio a los shoshones, utes y bannocks.

La Academia de las Ciencias de San Francisco, que disponía de una colección de artefactos indios de California en expansión rápida, escribió a Boas, pidiendo a alguien para que ocupase el nuevo puesto de conservador. Kroeber ocupó el puesto. Ya que la colección tenía vacíos obvios, Kroeber apresuró dos pequeñas subvenciones para financiar expediciones de campo para tomar notas y recoger artefactos. Pero cuando la junta de la academia le dijo que no podían permitírselo volvió a Nueva York para acabar su tesis, parte de la cual apareció en el *American Anthropologist* (3 [1901]:308-336) como «Decorative Symbolism of the Arapaho» («Simbolismo decorativo de los arapajo»).

En el otoño de 1901, Kroeber se vinculó a la facultad de la Universidad de California. En 1912 era profesor titular y permaneció en Berkeley hasta su jubilación, en 1946. En 1903 se convirtió de nuevo en conservador de la Academia del Museo de la Ciencia, donde continuó hasta 1911, y, en 1908, fue nombrado director del Museo de Antropología de la universidad, puesto que mantuvo hasta su jubilación.

En 1907 Kroeber se casó con Henriette Rothschild, una educada y artística hija única de un rico hombre de negocios de San Francisco. Ella murió en 1913 tras una larga enfermedad, y Kroeber, exhausto, disminuyendo el ritmo de su actividad académica, encontró alguna diversión en la amistad y el estudio de Ishi, el último indio yana, quien, exhausto y muriendo de hambre, había sido encontrado en 1910 y llevado al museo, donde pasó unos años felices y útiles como una especie de «exposición viva» y como trabajador de portero. La muerte de Ishi en 1916 también entristeció a Kroeber.

Durante estos años Kroeber sufrió una infección de oído que alguna vez afectó a su equilibrio. Cuando su estado se maldiagnosticó como psicosomático, Kroeber empezó el psicoanálisis. Finalmente se hizo un diagnóstico correcto, pero de todas maneras finalizó su análisis, preparó el tema y trató pacientes hasta 1922. Hay algunos artículos y revistas que surgen de esta asociación, pero Kroeber eligió no desarrollar el área de la antropología psicoanalítica.

Kroeber publicó un amplio e influyente libro de textos *Anthropology*, en 1923 e hizo una cantidad casi increíble de etnografía. En 1925 publicó *The Handbook of the Indians of California*, uno de los principales libros de consulta en la etnología americana. Fue una autoridad reconocida de las culturas de California, y también realizó trabajo etnológico en Nuevo México, México, Perú, India, la mayor parte de Oriente y el sudeste de Asia.

En 1926 Kroeber se volvió a casar con Theodora Kracow Brown, una joven viuda con dos hijos pequeños que se había matriculado en uno de sus cursos. El matrimonio, que dio dos niños más, el historiador Clifton Kroeber y la escritora de ciencia-ficción Ursula K. LeGuin, fue rico y unido hasta su muerte. El libro de la señora Kroeber, *Ishi*, se ha unido a la categoría de la literatura mundial, y su biografía *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*, es un trabajo de erudición y de amor.

Kroeber se adelantó en la observación de la relación cercana de la ecología, la cultura y la civilización. *Configurations of Culture Growth*, publicado en 1944, fue el resultado de trece años de trabajo. Fue una elaboración de sus ideas sobre la civilización, las áreas de cultura y la ecología, sus teorías de la historia cultural son debatidas y cuestionadas.

Kroeber llevó una vida larga y ocupada como profesor y erudito. Era disciplinado, ordenado y siempre de visita. En 1946, cuando se retiró de Berkeley, se convirtió en profesor visitante de varias universidades. Al nuevo edificio del departamento de antropología de Bekerley se le llamó Kroeber Hall, y él mantuvo allí su despacho. Tomó parte activa en varias asociaciones y sociedades hasta su repentina muerte, a la edad de 84 años, durante unas vacaciones en París, justamente después de ser presidente de una conferencia internacional en Austria.

Introducción

El período de realismo cultural en la antropología norteamericana no sólo refleja una gran pobreza de la teoría, sino también las dificultades de la antiteoría. Siguiendo a Boas y a su énfasis por estudiar el máximo posible de sociedades, los antropólogos más conocidos del período produjeron bastante etnografía. No fracasaron simplemente producir una teoría viable, la mayoría de ellos evitaron producirla. Es con esta realización con la que debemos acercarnos a Kroeber y a la mayoría de las grandes figuras de esta época.

En el caso de Kroeber, si hay que elegir un tema teórico en el que más destaca, es el problema de lo superorgánico. Ya hemos visto que Spencer luchó con esa idea en ausencia de un concepto de cultura. Kroeber, por otra parte, usó la idea para explicar algo sobre cultura. Durante toda su vida enfocó este problema teórico desde varios puntos; su énfasis sobre él durante un período en que la antropología se interesó principalmente por la etnografía y con enfoques psicológicos le acerca mucho a Emile Durkheim, con énfasis en lo social durante el más patente período relativista cultural en la antropología norteamericana.

Kroeber también estuvo interesado durante mucho tiempo en la naturaleza de la cultura y la manera en que la cultura formaba modelos reconocibles y persistentes. Asoció esta idea con lo superorgánico, a lo que volvió varias veces (1917, 1919 y 1940). Es interesante recalcar que Kroeber mostró la importancia de lo superorgánico, así como del modelo, investigando los cambios en la moda femenina. Encontró que las modas de las mujeres, más que mostrar meramente una elección personal, muestran modelos culturales (1919, 1940). También encontró ejemplos de modelos culturales en la filosofía, las letras y otros temas para demostrar que el genio individual es parte de una nueva era cultural y no un agente independiente.

El interés que Kroeber mostró en sus modelos culturales culminó con sus *Configurations of Culture Growth* (1944), donde intentó explicar el crecimiento cultural en algunas sociedades históricas en Europa, Próximo y Lejano Oriente. El principio básico era que las sociedades desarrollan frecuentemente configuraciones culturales «espasmódicamente»: cuando los modelos culturales se desarrollan, los genios se agrupan dentro de ciertos períodos en relación al crecimiento cultural. Kroeber discutió el crecimiento de la filosofía, la ciencia, la filología, la escultura, el teatro, la pintura, la literatura, la música y, finalmente, el crecimiento de las naciones, en su configuración. Era un gran proyecto, valiente, y probablemente un fracaso. Pero quizá, afirmar un juicio así, es sólo decir que la gente que ha adoptado las ideas de Kroeber sobre la historia de la civilización no han sido antropólogos; la mayoría de los antropólogos han ignorado este trabajo.

Las recapitulaciones sobre la cultura de Kroeber, las cuales se encuentran en sus grandes obras, son muy instructivas. Este artículo de 1949 es un resumen del estado del arte, desde su punto de vista.

6. El concepto de cultura en la ciencia*

Propongo discutir el concepto de cultura, su origen y validez, su uso y limitaciones. Como todo concepto, este es una herramienta; y como herramienta el concepto de cultura tiene dos cantos. Une algunos fenómenos e interpretaciones; disimula y distingue otros.

Como todas las ideas importantes, la de cultura fue la obra de muchas mentes, y se desarrolló gradualmente. Todavía existen naciones civilizadas, como la francesa, que rechazan admitir la palabra «cultura» en su vocabulario intelectual. Por otra parte, los antiguos conocían, y los primitivos modernos son conscientes de ello, algunos de los fenómenos de la cultura, como, por ejemplo, las costumbres distintas. «No lo hacemos de esta manera, lo hacemos así»; tal afirmación, que todo ser humano dice probablemente en algún momento, es un reconocimiento de un fenómeno cultural.

Los fenómenos tienen un modo de ocurrir compuesto en la naturaleza, complejamente mezclados. Sus cualidades, todavía más sus aspectos generales conceptualizados, pueden conseguir salir sólo gradualmente de la confusión de las apariencias. Hasta bien entrado el siglo XX y en ciertas situaciones y contextos hasta hoy, el concepto de cultura ha permanecido unido al de sociedad. Cuando Comte fundó la sociología e inventó su nombre hace más de un siglo, plasmó el sello de lo social. Pero sus famosas tres etapas de la mitología, metafísica y positivismo son principalmente etapas de la ideología y, por tanto, de la cultura. Sólo indirectamente son etapas de relaciones específicamente sociales o interpersonales. A la cultura y no al ámbito de la sociedad se refiere lo esencial de las diversas caracterizaciones de Comte respecto al catolicismo y protestantismo en cientos de máximas peculiares.

Cuando un pensador tan original y profundo como Durkheim se refirió a la hipótesis de sociedad como algo por lo que los primeros grupos fueron impresionados, a lo que rindieron culto y se originó la religión, propuso una visión que ha parecido generalmente exagerada y, para muchos, mística. Pero, tan pronto como sustituimos por su no diferenciación de la «sociedad» las costumbres y creencias que mantienen juntas a las sociedades primitivas y parecen ayudarlas a sobrevivir, en otra palabra, su «cultura», entonces la interpretación de Durkheim empieza a ser razonable. Parece justo asumir que eso es lo que Durkheim «quería decir», lo que diría hoy.

La no diferenciación de ambos aspectos debería continuar hasta que se alcance cierto nivel, ya que la cultura, por definición, incluye, o por lo menos presupone, la sociedad. Como algo compartido y supraindividual, la cultura sólo puede existir cuando existe una sociedad; y a la inversa, cada sociedad humana va acompañada por una cultura. Esta proposición recíproca no está completa: sólo incluye a las sociedades *humanas*. No obstante, en principio, la limitación es extremadamente importante. La existencia de sociedades subhumanas sin cultura o esencialmente sin cultura, especialmente las altamente elaboradas de insectos sociales, sirve como piedra de toque irrefutable para la significativa discriminación de los conceptos de lo social y lo cultural: *pueden* existir separadamente. De todos modos, uno de ellos existe separadamente.

La palabra «social» es una apelación relativamente tardía. El término romano era *civilis*, *civitas*, de *civis*, un «ciudadano», correspondiendo a la definición de Aristóteles del hombre como *zoon politicon* o «animal político», un animal civil para los romanos, un animal social para nosotros. Por supuesto, las instrucciones se incluían en el término «animal político», y con eso se incluía la cultura, pero no un concepto segregado y coagulado. Estos términos mediterráneos antiguos ilustran cómo las ideas abstractas se originan en una matriz de lo concreto. Cuando Aristóteles quería hablar genéricamente de lo que nosotros llamamos «sociedad» y «cultura», usó la palabra «polis», que aún tiene una total implicación e imágenes del muro de la ciudad y la ciudadela, de ciudadanos libres con derecho a votar y a luchar.

La palabra «cultura» en su sentido científico moderno, por ejemplo, la usaría cualquier antropólogo con la seguridad de que cualquier otro antropólogo entendería lo que él quería decir, y no otra cosa. Este significado moderno de «cultura» es todavía más reciente. La primera definición de «cultura» en su sentido amplio, pero definido, de su actual uso de la ciencia social, diferente de lo culto y del refinamiento, de la nutrición, de la agricultura y el cultivo de perlas y cultivos en tubos de ensayo, la primera definición que he encontrado en un diccionario inglés data de finales de los años veinte. Tylor fue quien hizo el primer uso deliberado en un libro en 1871, cuando publicó *Primitive Culture* y formuló la definición más citada de cultura que empieza: «ese complejo total que incluye...». Está claro que Tylor sabía establecer el término, así como sabía usar «cultura» y «civilización» como sinónimos en su discurso. Para ser exactos, ya había usado la palabra «cultura» unas cuantas veces como alternativa dudosa para «civilización» y en el mismo sentido, pero sin definición, seis años antes en su *Researches*, como poniendo a prueba al público británico. Quizá la obtuviese del etnógrafo alemán Klemm, a quien leyó y citó. Klemm escribe la palabra con C, *Cultur*, tanto en su libro de 1843 como en el de 1854. Parece que la palabra era de uso general en alemán en ese período con su moderno significado, y en ningún sentido se trataba entonces de una palabra nueva. No sé exactamente de dónde procede la palabra alemana *Cultur* con su moderno significado científico. Kant la usa repetidamente en su *Anthropologie*, pero es muy difícil decir si está pensando en la cultura en nuestro sentido o en «hacerse más culto». Arciniegas cita a Paul Hazard diciendo que la palabra aparece por primera vez en el diccionario alemán en 1793.

Demos un paso atrás en la cultura y su matriz inmediata no diferenciada, que hoy llamaríamos «sociocultural», hacia lo psicosomático. Igual que la cultura presupone la sociedad, la sociedad presupone personas. Es un conjunto de indivi-

* Reimpreso de Alfred Louis Kroeber, *The Nature of Culture* (Chicago University of Chicago Press, 1952), págs. 118-135, con permiso del editor.

duos, más algo adicional, ese algo que nosotros y las termitas compartimos. Bien, aquí, entonces, hay tres elementos o conjuntos de factores: cultura, sociedad, personas, cada uno descansando sobre, o precondicionado por encima, el siguiente. De hecho, enseguida podemos dar un paso adelante y separar a las personas en cuerpos y mentes como dos aspectos que, al menos en algunas ocasiones, conviene tratar por separado, como, por ejemplo, en todas las situaciones estrictamente psicológicas. Que la separación está justificada, cuando es útil, está claro no sólo por la actual distinción de la ciencia biológica y la psicológica, sino también por el hecho de que las plantas, aunque poseen somas, generalmente no muestran evidencia de tener psique.

Por tanto, ahora nos enfrentamos a cuatro aspectos superpuestos, llamémoslos cuatro «niveles»: cuerpo, psique, sociedad, cultura. Por ahora, es obvio a dónde nos lleva la línea de pensamiento: el próximo paso introduce lo inorgánico como subyacente a lo somático, lo psíquico, lo social y lo cultural.

Los fenómenos *de facto* del nivel inorgánico también pueden dividirse si es útil (y en muchas situaciones, quizá la mayoría, es útil) en físicos y químicos. Realmente, podemos dividir más y laminar el nivel subatómico y quizá otro para fenómenos de virus supermoleculares o para manifestaciones del cristal. Sin embargo, todas estas segregaciones están dentro del final inorgánico o suborgánico de la escala; y, como nuestro principal interés aquí se centra en lo ultraorgánico, con lo más superorgánico en el final opuesto, entrar aquí en estas distinciones más finas en la parte baja de la jerarquía sería apartarnos y distraernos.

Ultimamente se ha convertido en una costumbre designar estos planos jerárquicos como «niveles de organización» y, alternativamente, como «dimensiones». El último término es apropiado en ciertos contextos, como cuando se dice que cada situación humana tiene dimensiones ambientales, orgánicas, sociales y culturales. La palabra «dimensión» es aquí equivalente a «aspectos» o a «clase de factores chocantes». Definitivamente, evita incluso la implicación de jerarquía. Las dimensiones se cortan unas a otras, los niveles implican paralelismo. En un llamado «enfoque de campo» en un área fenomenal limitada, como una personalidad, donde el énfasis está en la interacción de factores que convergen en un solo punto, es natural ver a los factores culturales, sociales, orgánicos y físicos como muchas dimensiones que se «difunden» del punto bajo observación. En contraste, como el enfoque es macroscópico, o incluso telescópico, como en el trazado de grandes modelos históricos o sus interrelaciones, las dimensiones se separan automáticamente en capas superpuestas y paralelas, y el término «niveles» es más apropiado.

Sin embargo, es necesario no confundir «niveles de organización» con «niveles de abstracción». Es verdad que, mientras nos centramos en aspectos culturales, estamos en sentido técnico «abstrayendo» de los aspectos orgánicos y físicos que pertenecen a los mismos fenómenos. «Abstrayendo» significa aquí eliminando nuestra consideración de ignorar; es temporal, movible, reversible. Pero los fenómenos culturales *no* son más abstractos que los fenómenos físicos u orgánicos en el sentido de ser más inconcretos o conceptualizados. La oleada de cólera es un fenómeno tan concreto como lo es una ceja fruncida o un vaso sanguíneo oprimido. La costumbre de cazar cabezas o de coger el ramo de la novia es

totalmente concreta. Sólo la cultura como concepto generalizado es abstracta; pero también son abstractos la sociedad, el psique, el cuerpo, la materia y la energía. Lo que es mucho más significativo que la abstracción es que los fenómenos culturales ocurren organizados sobre principios diferentes a partir de fenómenos sociales, fenómenos sociales a partir de lo psíquico, y así sucesivamente.

Lo que está más claro sobre los niveles es que ciertas propiedades o cualidades de los fenómenos de cada uno les son peculiares. Quizá esto se deba a una diferencia en la disposición u organización. Esta, que es específicamente característica y distintivamente significativa de los fenómenos de un nivel, sólo es inteligible en términos de los otros fenómenos, cualidades o regularidades del mismo nivel. Las cualidades o fenómenos más característicos nunca se explican por lo que sabemos de otro nivel: realmente no son alcanzados por el conocimiento de otro nivel, especialmente cuando los niveles están bien separados. Los descubrimientos de un estudio de fenómenos de nivel inferior realmente se *aplican* a los de nivel superior, pero se aplican con significado decreciente.

Así, la gravitación, la conductividad eléctrica y las valencias de los elementos se aplican tanto a cuerpos orgánicos como a inorgánicos. Pero los principios o leyes como estos son los únicos que se aplican a cuerpos inorgánicos; y aún así no explican un grado serio los fenómenos orgánicos específicos de repetición hereditaria, de concepción y muerte, de adaptabilidad. Estos procesos epecíficamente orgánicos se *someten* a los procesos psicoquímicos establecidos; no pueden *derivarse* de ellos. Las leyes de un nivel inferior establecen el marco en el cual operan los fenómenos de un nivel superior; no se producen esos fenómenos por sí mismos. Las leyes de nivel inferior explicarán las constantes, universales y uniformidades de los fenómenos en un nivel superior. Explicarán o describirán las cualidades o propiedades que un nivel superior comparte con uno inferior; por ejemplo, que un cuerpo orgánico tiene masa o conductividad. No pueden explicar o incluso describir las propiedades que son específicas de un nivel, distintivas de él, como, por ejemplo, cómo un cuerpo orgánico se repite en su descendencia.

En resumen, parece que el trabajo total de la ciencia debe realizarse en una serie de niveles que la experiencia de la ciencia descubre gradualmente. Reducir todo en el universo a un grupo monístico de principios, mecánicos o de otro modo, puede ser una filosofía legítima, o puede no serlo; ciertamente, no es un método operativo adecuado de la ciencia. Supone usar las ganancias obtenidas con dificultad de la física para extensiones verbales a la biología o la sociología, y de ahí la solución de problemas genuinos de cortocircuitos en los mismos ámbitos. Aparentemente, el verdadero progreso se hace cuando toda ciencia es autónoma en sus procedimientos, mientras también se realiza su relación de dependencia en los subyacentes y de apoyo a los cubiertos independientes. La investigación de los niveles autónomos es una precondición de la mayoría de extensiones de nuestro entendimiento del mundo. Después de que se han hecho suficientes extensiones, es el reduccionismo válido el que las integra y consolida gradualmente. El reduccionismo prematuro es simplemente forzamiento, verbal.

Esto no significa que una nueva entidad se personifique como la única sustancia de cada nivel. La vida, la mente, la sociedad y la cultura no están fuera de la materia y la energía, ni fuera del espacio y del tiempo libre de ellos. Están en

y son de la naturaleza con materia y energía. Son diferentes organizaciones de materia y energía, si uno los trata fructíferamente, lo que físicos y químicos no pueden hacer en virtud de sus métodos físicos y químicos; y de manera similar todo el camino hacia arriba en la escala.

Aquí es donde el enfoque de nivel moderno difiere con la antigua segregación de espíritu y materia, de alma y cuerpo. En éste, la sustancia superior se reservaba de las operaciones de la naturaleza, se excluía de su esfera. El cuerpo moría, pero el alma seguía; la materia estaba sujeta a leyes mecánicas, pero el espíritu era libre de ellas, permanecía fuera de la naturaleza. Por el contrario, el punto de vista científico es que cada fenómeno está en la naturaleza y es parte de ella. Los niveles representan segmentaciones descubiertas empíricamente del campo total de la naturaleza, en cada una de las cuales los procedimientos intelectuales distintivos o las operaciones parecen ser más productivas. Todo el reconocimiento de los niveles es, en un sentido, un asunto de metodología científica; es totalmente interno a la ciencia. No anuncia la reintroducción del vitalismo, mentalismo, espíritu o *Geisteswissenschaften*.

Filosóficamente, el conocimiento de un sistema de niveles parece haber sido reciente y bastante superficial. Bergson ha sido reconocido defensor de la visión del surgimiento de lo nuevo; pero, hasta donde su *élan vital* es extranatural, sus emergentes serían más que niveles. *Space, Time and Deity* (1920), de Alexander, es a menudo considerado la más completa exposición en inglés del punto de vista por un filósofo profesional. Alexander trabaja a partir del espacio y el tiempo sucesivamente a través de la materia, la vida y la mente hasta Dios. Esta visión puede proceder parcialmente de la experiencia científica, pero se utiliza para trascender la ciencia y la naturaleza. *Emergent Evolution*, de C. Lloid Morgan, tres años más tarde, es quizá el trabajo más citado sobre el tema. «Hay más en los acontecimientos que ocurren en el organismo vivo», dice (pág. 20), «que en lo que puede interpretarse adecuadamente en términos de la física y la química, aunque los acontecimientos psicoquímicos siempre están involucrados». La relación vital, la organización en el nivel orgánico, es efectiva porque los cambios ocurren bajo ella «lo similar de lo cual no ocurre cuando no existe la vida». Morgan atribuye a Lewes la palabra «emergente», y a Wundt el término «principio de resultantes creativos», es decir, que los productos físicos son más que una nueva suma de elementos y representan una nueva formación. J. Needham y William Morton Wheeler han expresado planteamientos similares, que también expone el segundo ensayo *Yogi and Commisar*, de Koestler, con encanto y originalidad.

Dos cosas se mantienen sobre la mayoría de estas formulaciones. Primero, se concentran en la autonomía biológica y psicológica de lo psicoquímico y fracasan al llevar el principio al nivel social y cultural. (Wheeler sigue hasta el nivel social, pero no al cultural. Warden, en 1936, reconoció explícitamente la cultura como un emergente.) Segundo, la importancia está en un universo en desarrollo y en las emergencias en el curso de éste. La evolución es, por tanto, un postulado esencial, y el énfasis se da en las emergencias dentro de éste; en otras palabras, en los cambios innovadores. Lógicamente, no obstante, una serie jerárquica de niveles de fenómenos podría existir en un mundo estático. Cómo surgieron sucesivamente, pasando por una serie de graduaciones, es un problema separado que lógicamente no necesita imponerse. Mi punto no es combatir o negar que ha podido haber una evolución cósmica, sino afirmar que el concepto de evolución y el concepto de niveles no se suponen o implican necesariamente unos con otros. La emergencia ya no está contenida en la idea de niveles tan pronto como los niveles se separan de la evolución. Aparecen nuevos niveles sólo si ya se ha asumido un proceso evolutivo y progresivo. Afirmaría que el enlace total con la evolución ha ocurrido porque nuestra generación dé por supuesta la evolución silenciosamente, como la mayoría de las generaciones anteriores asumieron la deidad: la evolución es una obligación difícil culturalmente y emocionalmente para que nosotros podamos escapar de ella. Una metodología científica basada tan puramente como sea posible en la experiencia científica es quizá mejor sin emergencia, porque no tiene gravámenes.

Más fructífero es el diagrama y la metáfora de una escalera de Koestler. Vista desde arriba, desde el ángulo de una exploración estrictamente científica, esta escalera parece una superficie plana, como un plano continuo al que ya se ha reducido todo y en el que todo parece, por tanto, explicable. Vista desde el frente, no obstante, por contemplación fenomenal, es la subida de la serie de peldaños, y las no predicciones entre ellos, la que es impresionante. En resumen, las relaciones organizadoras primarias son operativas dentro de los niveles más que de los transniveles.

Hay otro aspecto de los niveles que los científicos generalmente no han notado y que los filósofos han manejado torpemente. Este es un hecho que todavía no está totalmente explicado, pero, sin embargo, es indudable sobre la base del curso abrumador de la experiencia empírica hasta la fecha. Este hecho es que cuanto más básico es un nivel en la jerarquía, con más éxito sus fenómenos se prestan a la manipulación por los métodos de la ciencia en sentido estricto. Métodos que resultan en uniformidades, regularidades repetitivas y, por tanto, predicción. Pero, por el contrario, cuanto más alto es el nivel, más reacios son sus fenómenos al tratamiento por métodos homólogos o quizá incluso análogos a los métodos de la física y la química; mientras se dan fácilmente, y con significado, aunque de un tipo algo diferente, al tratamiento intelectual similar en principio al que siguen los historiadores. Los filósofos neokantianos han señalado esto desde hace tiempo, mientras que un enfoque estrictamente científico es generalizador y nomotético, un enfoque histórico es idiográfico, en el sentido que permanece mucho más unido a los fenómenos o generalizaciones; el enfoque histórico conserva sus fenómenos, cualquiera que sea el nivel en que operan, y encuentra satisfacción intelectual en poner cada fenómeno conservado en una relación de contexto en extensión con el cosmos fenomenal.

De aquí, sin embargo, los neokantianos no han dado los siguientes pasos que parecerían obligados para una inspección judicial de las prácticas reales que se obtienen en el estudio completo de la naturaleza. Estos pasos posteriores son dos. Primero, las relaciones contextuales que un enfoque histórico determina suponen relaciones de espacio absoluto, igualmente con tiempo absoluto, no del tiempo sólo o principalmente, como a menudo se afirma para la historia. También el contexto supone relaciones de forma, incluyendo la función, pero quizá excluyen-

do la causa; y, además, supone relaciones de valor. La cuestión de causa tiene sus complejidades, en parte, porque los propios científicos están también empezando a retar y rechazar la causalidad, especialmente en la prestigiosa ultrafísica. Sin embargo, es notorio que, en los tres niveles más altos de la mente, la sociedad y la cultura, la causalidad específica es extremadamente difícil de determinar. Presumiblemente, esto es porque los fenómenos de estos niveles son, por lo menos en parte, epifenómenos para los fenómenos de los niveles inferiores. Es, por tanto, probable por reduccionismo de transnivel que se encuentren las causas complejas de los fenómenos de nivel superior, si existen. Sin embargo, las relaciones de espacio y tiempo absolutos, de forma, estructura y función, y de valor siguen siendo características del enfoque histórico.

Segundo, es razonable asumir que los descubrimientos del nivel alto diferirán considerablemente de los de los niveles inferiores. Toda nuestra experiencia hasta la fecha corrobora esto. La extensión revolucionaria de la ciencia psicoquímica por especulación y pruebas inventada durante los últimos cincuenta años se centra alrededor de las partículas subatómicas. En la misma mitad de siglo nos hemos hecho más conscientes y hemos estado más informados del dominio de la cultura. Pero esta mejor comprensión de la cultura no ha dado señales, hasta ahora, de incluir algo correspondiente a las partículas subatómicas o los genes de los genetistas. No hay nada a la vista que sugiera que descubriremos algunas unidades elementales invariables en la cultura, o incluso relaciones definidas de número integral o asociación fijada.

La reflexión confirma esta valoración negativa. El contexto, significativo del enfoque histórico que domina en la percepción de la cultura, concierne a las relaciones externas vistas tan ampliamente como sea posible, últimamente en las relaciones totales. En contraste, el problema principal de la física, como el de la genética y la fisiología, es aislar o sacar simplifidades válidas, regularidades recurrentes, de la amorfa confusión de los fenómenos de la naturaleza. Podemos confiar razonablemente en que nada que corresponda a los caracteres alelomórficos o genes, a los protones o neutrones, incluso a los átomos o moléculas, es probable que sea descubierto en el nivel de la cultura. Cualquiera de estas unidades elementales puede ser operativa en la cultura; si lo son, podemos esperar que sean elementos de un nivel inferior.

Realmente, estas casi regularidades de forma o proceso más o menos recurrentes, como se han formulado hasta la fecha para la cultura, son principalmente subculturales por naturaleza. Hay límites para la cultura, establecidos por factores físicos u orgánicos. Las llamadas «constantes culturales de familia, religión, guerra, comunicaciones y similares parecen ser marcos biopsicológicos cargados variablemente de contenido cultural, hasta donde son más que categorías que reflejan el compartimiento de nuestra cultura lógicoverbal occidental. De los procesos, la difusión y la socialización son sólo aprendizaje psicológico, imitación y sugerencia bajo condiciones especiales. La costumbre es un hábito psicobiológico en la escala social y eleva valores culturales. Y así sucesivamente.

Lo que evidentemente ocupa el lugar de la formulación de la ley, en operaciones intelectuales en el nivel cultural, es el reconocimiento de los significados, incluyendo los valores. De todos modos, esto se mantiene en el grado que el enfoque a la consideración de los fenómenos es histórico, en el sentido en que un enfoque histórico ya se ha referido como distinto (aunque complementario) al más estrechamente científico o nomotético. Esto se aclara en la consideración de la historia en su sentido específico, la historia estudiada por los historiadores. Esto está realmente mezclado en cuanto a su contenido: un montón de piezas de biografías individuales, acontecimientos más o menos dramáticos, contactos y choques sociales, definición de implícita referencia a instituciones; es decir, formas culturales y su sucesión, quizá con reconocimiento ocasional de alguna influencia de naturaleza inanimada o raza orgánica. Ahora, el fracaso reconocido de la historia para descubrir leyes quizá pueda deberse en parte al hecho de que opera con sus materiales casi tan mezclados como llegan a sus manos, sin seleccionarlos consistentemente de acuerdo con un aspecto o principio. Pero la notoria debilidad de los historiadores en asignar las causas con éxito (normalmente pueden tratar mejor con causas pequeñas e inmediatas: por qué la Bastilla cayó el 14 de julio y no el 15, las causas de la Revolución Francesa) está compensada por su habilidad para expresar significados. Y tanto el fracaso como la habilidad parecen deberse al considerable nivel superior, componente sociocultural en los materiales de la historia intelectual que intenta más que una dramatización figurativa.

Que esto es así se hace más evidente tan pronto como la consideración se da a los cuerpos de materiales socioculturales y especialmente culturales menos contaminados por la mezcla con personalidades individuales y acontecimientos particulares. En el estudio del inglés como lengua, no importa si fue Patrick Henry u otro anglosajón quien dijo: «Dadme libertad»; si fue en el siglo XVIII, XIX o XX; o si la ocasión fue un momento histórico o no. (Obsérvese el término «momento histórico»: es decir, históricamente efectivo o significativo, significativo para mayores acontecimientos, para un contexto de corrientes de acontecimientos y de formas institucionales.) Para el lingüista, todo esto es irrelevante. Lo que él ve en la frase «Dadme libertad» son datos sobre la forma, la estructura y las relaciones de ciertos sonidos y significados. Y estos sonidos y significados, así como su forma y estructura, son constantes y repetitivos, completamente sociales, y anónimos, podríamos decir; son, por tanto, anónimos. La frase siempre la dice un individuo, pero qué individuo, por qué motivo, con qué consecuencias y en qué circunstancias son irrelevantes para el lingüista.

Aquí tenemos un ejemplo bien definido de la liberación selectiva de fenómenos de nivel superior, en este caso fenómenos lingüísticos, de la confusión de acontecimientos en la que ocurren, y de su tratamiento intelectual puramente como fenómenos de ese nivel. Lo que resulta en un caso así es, en fraseología popular, una gramática inglesa. Dicha gramática es un análisis organizado y una descripción resintetizada de la apariencia fenomenal, la estructura y las relaciones internas y el funcionamiento de una lengua. Tal descripción sintetizada tiene sentido precisamente porque es autónoma y autosuficiente. Trata las formas e individuos superindividuales y, por tanto, mientras no niega la participación necesaria de los individuos en los fenómenos, la ciencia lingüística normalmente y básicamente suprime al individuo, «lo mantiene constante», «lo abstrae». Por qué esto es así no necesita ninguna prueba elaborada.

Está claro que, para operar con éxito como un lingüista, no se tienen que personificar o concretar las lenguas o dotarlas con una sustancia propia. Se analiza y sintetiza hasta donde los resultados están próximos, como si los datos constituyesen un sistema autónomo. Que últimamente no sean totalmente autónomos es obvio. Pero es una perogrullada que la preocupación del científico como tal no son los fines —al menos en principio.

También está claro que la ciencia lingüística es tardía y débil en comprobar la causalidad, pero que su concentración selectiva particular es lo que le permite determinar las relaciones significativas de forma y estructura, modelos y sus interacciones. Las causas de los fenómenos lingüísticos, tales como los cambios de forma o significado de las palabras, las causas de estos en el sentido ordinario de causas «eficientes», evidentemente están por debajo del mismo nivel lingüístico cultural, y presumiblemente son numerosas, oscuras, conflictivas y determinadas por causas todavía más remotas. Pero se observará que los fenómenos lingüísticos que resultan de estas causas sublingüísticas llegan altamente regularizados, formalizados y definidamente interrelacionados, tan pronto como buscamos las formas que contienen. Los fenómenos contienen incluso mucha predicción, la cual normalmente descuidamos porque es muy común en la experiencia. Por ejemplo, la siguiente expresión que emite el sentimiento de Henry también diría: «dadme libertad» y no «dio mía libertando». En resumen, el orden y el significado intelectuales alcanzan con más éxito el nivel lingüístico dirigiendo la atención hacia modelos de forma y relaciones de forma no hacia relaciones causales.

Finalmente, en lo referente al enfoque «histórico» en el más amplio sentido en que se ha usado aquí la palabra, el lingüista puede operar sincrónicamente y descriptivamente, o puede operar de nuevo diacrónicamente e históricamente en el sentido más estrecho y convencional. No obstante, esto es un detalle y un incidente. En ambos casos el lingüista trata las formas y las relaciones de forma que tienen significado para él; y las trata en igual grado en los dos casos. En ambos ejemplos su material permanece esencialmente superindividual, anónimo, predictivo como su repetitividad, y casi despreocupado por la causa. Lo que significa esta semejanza del método de la lingüística descriptiva sincrónica y la lingüística diacrónica es esto: siendo la diferenciación entre tratamiento sincrónico y diacrónico secundaria, el efoque que llamo «histórico», en contraste con el enfoque nomotético, se muestra caracterizado principalmente no por la acentuación del elemento tiempo y la sucesión en el tiempo, como todavía se supone a menudo, sino que se caracteriza más bien por sus otras propiedades que han sido enumeradas. Son estas otras propiedades: superindividualidad, modelo, despreocupación relativa por la causa, las que son fundamentales en el enfoque histórico genérico.

La lengua se ha elegido aquí como ilustración porque es algo menos amplio, algo más compensado y autónomo que el resto de la cultura. Pero la diferencia es sólo de grado. Para entender las manifestaciones culturales debemos buscar también formas idiosincráticas y fisionómicas, y buscar su significado, primero dentro de un sistema de formas coherente y autosuficiente como una civilización particular; y, más allá, en un gran contexto de formas totales conseguidas en la historia humana. También debemos esperar descubrir en nuestro material poca

causalidad en el sentido de la causalidad del físico. Debemos estar preparados para ignorar y suprimir al individuo, quien, desde el ángulo del entendimiento de la cultura, es quizá más a menudo irrelevante y confuso que útil. El orden o relación que da el entendimiento en el estudio de la cultura está básicamente mejor definido, quizá, como un proceso de percepción de interrelaciones significativas de las formas como formas.

Es evidente que la última relación de las formas culturales con su más amplio contexto posible, para obtener su significado total, lleva en ella un elemento de peso de gran relación, de visión de gran alcance. Y esto, a su vez, es semejante al interés diacrónico, a la desgana de permanecer restringido hasta el momento. El momento es suficiente en interés cuando es típico de una totalidad repetitiva, cuando contiene totalidad, como hace en física. Cuando el momento o lugar no contiene o representa un total mayor, como cuando es únicamente idiosincrático, entonces el interés intelectual va de él hacia el total. Con ello, la visión tiende a hacerse diacrónica, y el enfoque se caracteriza como histórico por naturaleza, tanto si consigue como si no convertirse realmente en cronológico.

En todo el ámbito del estilo, el flujo superpersonal de la forma es obviamente fuerte. La misma palabra, *stylus*, el «lápiz», originariamente tenía referencia antropomórfica a la cualidad particular o manera de escribir de un individuo. La palabra «estilo» tiende hoy a usarse para una similitud de grupo, para lo que es la manera común de una escuela o serie de escritores o artistas, para una cualidad superindividual. Todavía podemos hablar del «estilo» de Shakespeare: más a menudo hablamos del «estilo isabelino». Y trazamos y analizamos con éxito estilos que no podemos, por falta de conocimiento, separar en las contribuciones de los individuos. Esto se da, por ejemplo, con muchas pinturas griegas y arquitectura románica y gótica, por no mencionar los principios de muchas artes y de todas las primitivas.

Relacionado con el estilo están los usos de la moda del vestir o la moda. Nombres de individuos (el príncipe Alberto, la emperatriz Eugenia) se unen una y otra vez a tales modas, pero secundaria y arbitrariamente, como títulos pintorescos. Realmente, las modas del vestir surgen de manera oscura, se deben a causas sin determinar, y están casi totalmente formadas y ejecutadas, así como aceptadas y usadas anónimamente, por la gran multitud sin nombre.

Incluso en las artes finas, sólo cuando éstas se convierten en un culto cohibido, surge el interés real en el artista individual y él es buscado y su trabajo premiado como peculiarmente suyo, como Chambers ha enunciado en *Cycles of Taste*. En la mayoría de la historia humana, y para muchos hombres, son los objetos y los estilos los que tienen sentido; el artista es sólo un ejemplo personal y un incidente que pasa.

Ocurre casi lo mismo con los inventos. Hoy pensamos en términos de los inventores. Pero los descubrimientos e invenciones de otras tierras, del pasado, de nuestra propia Edad Media, son anónimos. El trabajo del metal, la herrería; arados, tornillos, esquileos, estribos, herraduras, arneses, ruedas, ejes; relojes, niveles, lámparas, velas; cristal y cerámica; fertilizar, irrigar, castrar, montar... toda la base de la civilización mecánica no tiene autores personalmente conocidos. Nunca se registraron o se olvidaron hace mucho, porque no importaban.

Cuando, finalmente, esta condición cambia y la leyenda o la historia nos da, primero, inventores imaginarios y luego documentadamente auténticos, continúa, sin embargo, una extraña persistencia de la condición antigua. Los inventores llegan ahora en pares contemporáneos o tríos o equipos de competidores. Wallece sincroniza con Darwin, Leverrier con Adams, De Vries con Correns y Tschermark; el vuelo de Langley con el de Wright; Bell se anticipó un día a Gray; Fulton rebate a Symington, Fitch, Rumsey y Stevens. Es un hecho establecido que la fabricación de invenciones es normalmente múltiple y simultánea. Desde el ángulo del individuo, los inventores operan independientemente. Desde el ángulo de la cultura son la tendencia, los antecedentes, el momento, los que se unen para forzar la invención; dentro de este marco se ha hecho inevitable; qué persona es el vehículo del descubrimiento importa poco a la sociedad y al crecimiento de la cultura.

Otro fenómeno observado durante mucho tiempo apunta hacia el mismo camino. Es la agrupación de grandes hombres en ciertas épocas de ciertas civilizaciones y su rareza en los demás lugares. Nada conocido en la herencia biológica, nada en las leyes de la oportunidad, puede justificar estas grandes variaciones en la frecuencia e intensidad del genio. La única explicación ya avanzada que no es totalmente especulativa o arbitraria ve una correlación entre el genio realizado y la oportunidad dada por la etapa del desarrollo de una civilización, la etapa donde sus modelos culturales productivos se definen y maduran, pero donde sus potencialidades inherentes aún no han empezado a agotarse. Según esta visión, es la fase de desarrollo de los modelos culturales la que es principalmente determinante de la grandeza y excelencia del logro humano; los genios son el índice de tal desarrollo del modelo. Lo que solemos llamar «grandes hombres» son esos entre muchos más individuos de habilidad por encima de la media que nacen en un tiempo y lugar y sociedad cuyos modelos de cultura se han formado con el valor potencial suficiente y se han desarrollado hasta una madurez suficiente para permitir las capacidades plenas de estos individuos para realizarse y expresarse. Esta no es realmente una visión revolucionaria. Incluso no debería molestar a nadie que haya comprendido la fuerza y totalidad con que la cultura nos sostiene a todos. Ciertamente, no debería decepcionar a quien haya leído y asimilado *Folkways*, de Sumner, hace más de cuarenta años y haya hecho la inevitable y ligera extrapolación de la gente a lo sofisticado y se haya dado cuenta de que todos nos situamos en el marco de nuestros caminos y nuestras tradiciones, en el ámbito de nuestra cultura.

Acabo de hablar de grandeza y excelencia, de potenial y logros realizados. Con ello sondeamos el terreno de lo que el científico ha dicho durante mucho tiempo y que no debe mover: valores, valores humanos que son valores culturales, tanto si son morales, estéticos, sensoriales, intelectuales o no lo son.

Se debe admitir que los valores culturales humanos, que no tienen nada que ver con la física, no tienen lugar en ella o en ninguna ciencia que se modele sobre el plan y las reglas de la física. Pero, ¿cómo es posible, sin la más estéril incapacitación, hacer un estudio intelectual del hombre social que es el hombre cultural, y aún permanentemente no considerar su producto, cultural y la esencia de la cultura, sus formas y sus valores?

Esto no es afirmar que todo estudio que tiene al hombre como tema necesita tener conocimiento de los valores. Es posible investigar respuestas de aprendizaje o el mecanismo de propaganda o la estructura y tamaño de los grupos sociales y nunca pisar un valor. Pero, que sea posible rodear los valores y no tocarlos, no es en sí un mandato moral para hacer sólo eso. Es evidente que tendremos que admitir dos planes no concurrentes o maneras de investigación en los llamados «fenómenos sociales». Un enfoque intenta seguir lo mejor que puede los métodos del físico o encontrar sustitutos cercanos para ellos, medir y experimentar, y prescindir de la consideración de los valores. El segundo enfoque acepta los valores como inherentes en la cultura y características de ella, así como parte de la naturaleza y, por tanto, susceptibles de estudio como cualquier otro grupo de fenómenos en la naturaleza, y de estudio por métodos análogos a los usados en el estudio de otras partes de la naturaleza, aunque necesariamente idénticos a los de la física. Los valores, junto a las formas culturales a las que están unidos, obviamente pueden describirse; sus cualidades diferenciales, así como sus características comunes, pueden compararse; sus fases de desarrollo, relaciones secuenciales y conexiones se pueden investigar. De hecho, esto se ha hecho en todo estudio de la historia de un arte, en todo intento de presentar una religión, en todas las consideraciones etnográficas que surgen por encima de la especificación mecánica, en todos los escritos sobre la historia de la cultura que son más que atomísticos.

Es verdad que se suelen relegar muchos de estos estudios a las llamadas «humanidades» y, con ello, se excluyen de las llamadas «ciencias sociales». Pero, ¿qué ocurre con ello siempre y cuando los fenómenos en cuestión y sus fuerzas naturales se consideran como parte del resto de la naturaleza y, en ningún caso en su sentido sobrenatural? Y también siempre que estén sujetos a disección, recombinación y deducción según las reglas básicas de evidencia seguidas en la investigación de otras partes o esferas de la naturaleza, sin entrada de tendencias, ventaja personal, autosuperioridad o etnocentricidad.

En el pasado ha sido un problema que los valores se considerasen productos directos de la deidad, que estaba fuera y por encima de la naturaleza, o emanaciones del alma, cuya espiritualidad, primero protegida por la separación del cuerpo, estaba más protegida por la exclusión del dominio de la naturaleza y la materia y la energía de la naturaleza. Pero, con seguridad, esos días han acabado. Es difícil imaginar un terreno sobre el que los científicos naturales contemporáneos negasen la validez a cualquier esfuerzo para entender cualquier grupo de manifestaciones que ocurre en la naturaleza, siempre que el esfuerzo esté libre de reservas, abierto o escondido, en lo que se refiere a exclusiones de la naturaleza.

Los valores culturales, junto a las formas y al contenido cultural, existen seguramente sólo a través de los hombres y residen en los hombres. Como productos de cuerpos y mentes humanos y sus funcionamientos y como una extensión especializada de ellos, los valores culturales forman así una total parte «natural» de la naturaleza. Aquí, el concepto de la jerarquía de los niveles, ayuda. No sólo se separan los niveles en etapas; su superposición uno sobre otro también los une, aunque no en una unidad igual.

Los valores, como todas las manifestaciones socioculturales, son en gran medida superpersonales. Es decir, la mayoría de los valores del individuo se

inculcan en él desde fuera, directa o indirectamente de su sociedad, de los que él produce dentro y por sí mismo. Por tanto, los valores participan en lo que solía llamarse el origen «colectivo» o «masa» (a lo que yo prefiero llamar «anonimato esencial» del origen) o fenómenos como costumbres, morales, ideologías, modas y discurso. Las «costumbres» de Sumner expresa excelentemente esta misma cualidad excepto por su falsa implicación de que también existe una intelectualidad social exenta de ser popular. Es posible elevar la colectividad a algo autónomamente místico, como muestra el ejemplo de Jung, y quizá de Durkheim. Pero no es necesario ser místico al tratar la colectividad y, por tanto, asumiremos que estamos interesados en lo colectivo sólo como algo totalmente relacionado con el resto de la naturaleza.

Ahora, lo colectivo o anónimo, siendo de todo el mundo, tampoco es de nadie: existe una calidad de impersonal sobre él. Las cosas que son de todos entran en la individualidad más difusamente que aquellas que una persona ha trabajado para y por sí misma. Es probable que estime estas últimas; casi seguro que las conozca y tenga una historia consciente y razones destacadas para ellas, tanto si estas razones son verdaderas o falsas. Pero lo que él comparte con la colectividad es más masivo y extenso, a menudo más firmemente arraigado, y también más oscuro; tiende a estar menos en el foco de la conciencia. De ahí lo que se ha llamado el «refugio» de muchos modelos de la cultura; Kluckhohn los ha apartado de los modelos patentes como «configuraciones». «Refugio» aquí no implica intento de encubrimiento, como implica a menudo en las motivaciones interpersonales, más bien sólo falta de conciencia. Es probablemente un caso de formas culturales estando relativamente más o menos en el foco de la conciencia a lo largo de una escala móvil parcialmente de ocasión y parcialmente de situación genérica. Así, las reglas de conducta, que sirven como protección a la personalidad, es probable que se formulen con conciencia y precisión, aunque también sujetas a deformaciones interesadas por el propio interés. En el otro extremo de la escala, las reglas de la gramática en el discurso, el cual normalmente sirve para conectar personalidades cuando se sienten relajadas y con menos necesidad de protección, no están formuladas, excepto como resultado de la curiosidad altamente sofisticada de los lingüistas, y pueden describirse propiamente como que han crecido anónima e inconscientemente. Los incumplimientos de la regla gramatical, aunque se observan al instante, normalmente no se resienten, porque no invaden nada particular al individuo, sino que se aceptan con tolerancia, regocijo o desprecio.

Unida a esta conciencia o inconsciencia de la forma cultural y la organización, está la irracionalidad de mucho de lo colectivo en la cultura. «Irracionalidad» es como a veces se llama. Yo mismo he usado el término. Cubre una variedad de sucesos en la cultura que tienen en común un factor de inconsistencia. La totalidad de una situación o manera de hacer aparece menos regular y menos coherente de lo que podría haber sido bajo un planteamiento racional. El ahorro de luz del día; la letra *w* después de *u* y *v*; escritura medieval en lugar de romana clásica; ideogramas cuando se dispone de un alfabeto; el plural irregular inglés «oxen» en lugar de «oxes» servirán como ejemplos. Por supuesto, lo importante es que estas irregularidades e ineficiencias no *fueron* elaboradas sino que son el resultado de largas y complejas historias, con factores bastante diferentes, a menudo chocando sucesivamente. Han intervenido hábitos individuales establecidos, valores de prestigio, cambio en una parte del sistema con retraso en otra, coste económico real, mera inercia o nostalgia, todo tipo de razones suficientemente racionales en la situación concreta; y el sistema resultante muestra el efecto de compromisos y arreglos. Cualquier loco podría concebir un sistema más consistente del que existe, pero incluso un déspota raramente podría instituir uno. En un sentido el resultado es «irracional» realmente, en que a la institución le falta la completa sensatez que sus defensores piden. Realmente, es más bien irracional, y sólo parcialmente eso. Más estrictamente, es que el modelo institucional es irregular, no totalmente consistente.

Estas consideraciones presagian lo que podría decirse sobre la integración de las culturas de sociedades particulares. Las culturas tienden a la integración y, en general, consiguen algún grado de ella, aunque nunca la integración total. Esta última es una condición inventada por algunos antropólogos no muy versados en historia. Es difícil atribuir a un historiador tal afirmación como la integración completa de cualquier cultura, ante su experiencia profesional.

Que los valores constituyen un elemento esencial de la cultura nos lleva a otra consideración. Una primera consideración de una nueva cultura, teniendo necesariamente que tomar y describir los valores que ayudan a darle organización y orientación, es probable que surja como una consideración algo idealizada, ya que los valores de la cultura están reflejados en los ideales de la sociedad. Por supuesto, ninguna sociedad es ideal en su comportamiento. La sociedad intenta ajustarse a los valores estándar; pero todos somos más o menos perezosos, mezquinos, egocéntricos, cobardes, rencorosos y motivados por el interés personal. Hay un vacío inevitable entre la imagen ideal o «pura» de la cultura y la realidad de cómo el adepto medio de la cultura acaba con esta idea. El analista del comportamiento psicológicamente dispuesto, el estudiante de la personalidad y la cultura, para quien la cultura no es tanto un final como un impulso de interés, acentuarán la realidad; y entre las presiones y tendencias de la personalidad, los traumas y frustraciones, los valores ideales de conducta que el «culturólogo» ha construido sobre este brillo, los modelos modernos surgirán deslustrados y estropeados o incluso quebrados. Es una diferencia a considerar sin preocuparse demasiado por ella. El que está realmente interesado en los fenómenos de la cultura sabe que sus valores ideales siempre sufren en la vida humana real. Pero, al mismo tiempo, sabe que, al estudiar las culturas, lo esencial es comprender sus valores, porque sin ellos no sabrá hacia qué se inclinan las culturas o alrededor de qué se organizan.

Parece ser que el estudio pleno de la cultura se ha llamado a veces «normativo» y «humanístico», con referencia a este contenido de valor ideal. No deberíamos estudiar las culturas meramente para conocer la propia conducta en la vida sino que, sin conocer sus normas, sólo estamos estudiando su armazón.

Su extraordinaria variabilidad o plasticidad es una de las propiedades más notables de la cultura. Los organismos vivos también son adaptables y modificables, pero repiten su plan básico de estructura en generaciones sucesivas de individuos. No hay casi nada en la cultura que corresponda a esta repetición

orgánica. Las alegaciones de repeticiones regulares en la cultura se refieren a grandes y oscuros parecidos que son sólo dudosamente sustanciales porque no son precisamente definibles. Extractos detallados del contenido de la cultura pueden persistir con tenacidad durante largos periodos. Las organizaciones en funcionamiento de material cultural aparentemente siempre cambian, incluso si persisten, hasta que a menudo es difícil decir si están todavía dentro del complejo original, forma o modelo, o se han deslizado a uno nuevo. Esta inherente plasticidad es evidente tan pronto como se está en posición de seguir cualquier institución con detalle a través de los siglos; o, igualmente, de seguir una institución o costumbre a través de sus variantes provinciales o regionales, o a través de sus apariencias entre una serie de tribus no letradas que están geográficamente contiguas.

La razón de esta fuerte propensión de la cultura para variar parece estar en el siguiente hecho: todos los fenómenos culturales están invariablemente relacionados con otros fenómenos culturales a los que son similares y que preceden o suceden u ocurren cerca de ellos contemporáneamente; y su total comprensión puede lograrse sólo a través del conocimiento de estas relaciones. Mientras estas relaciones son indiscutibles, son relaciones de forma, valor y significado. No son, directamente, relaciones de causa en el sentido ordinario de causa eficiente. Las causas eficientes de fenómenos culturales son las acciones o comportamiento de los hombres, de los seres humanos individuales y psicosomáticos. Una negación de esta proposición parece no dejar alternativa sino admisión de un grupo de fuerzas culturales autónomas y aisladas que operan en y sobre una sustancia cultural autosuficiente. Esto sería una suposición e, inmediatamente, contraería la carga, de los científicos, de ser un principio místico con intención de excluir un ámbito particular de los fenómenos del movimiento del resto del cosmos según es estudiado por la ciencia total.

Ahora, tan pronto como se admite que la causalidad eficiente de la cultura está esencialmente en el nivel psicobiológico, es evidente que los fenómenos culturales son, en sentido estricto, sólo derivados de actividades orgánicas, epifenómenos de fenómenos orgánicos primarios. Esta conclusión, a su vez, parecería explicar la irregularidad, imprevisión, variabilidad y «plasticidad» de los fenómenos culturales. Una vez pueden ser grandes productos culturales de fuerzas subculturales no consecuentes u, otra, los relativamente insignificantes efectos secundarios de causas orgánicas cuya primera expresión está en las consecuencias orgánicas. No puede dudarse que los individuos afectan ocasionalmente la corriente de la cultura perceptiblemente: Napoleón con su código, César en el calendario, Shi Hwangh-ti con la quemadura de los libros, Copérnico con su revolución, por no mencionar los líderes religiosos. Incluso la influencia suborgánica en la cultura debe admitirse: catástrofes que destruyen una sociedad, arrasando su cultura, pero no dañan a otra, dejando su cultura intacta; cambios en el clima que favorecen la prosperidad e incrementan poblaciones particulares, con el consiguiente dominio de sus culturas sobre las gentes con desventaja. Es evidente que cuanto mayor sea el número y la variedad de estas causas subculturales, más probabilidades habrá de que la variabilidad o la «plasticidad» de los fenómenos culturales sea mayor.

Por supuesto, el resultado final es solamente un alto grado de lo que puede llamarse propiamente plasticidad; y esto es por la siguiente razón.

Predominantemente serán las acciones psicosomáticas de los seres humanos las que contienen la inmediata causalidad de los fenómenos culturales. Pero los seres humanos, gracias a sus facultades extraordinariamente altas para simbolizar, lo que significa facultades culturales, están siempre culturizados. Es decir, están culturalmente determinados, y muy determinados, por el momento en que llegan a la etapa en la que se convierten en causas potenciales de la cultura. Lo que, por tanto, es operativo es un sistema poderoso de causalidad circular. Los seres humanos que influyen en la cultura y hacen nueva cultura están moldeados; y se moldean por la intervención de otros hombres que están culturalizados y son así produtos de la cultura previa. Por tanto, está claro que, mientras que los seres humanos son siempre las causas *inmediatas* de los acontecimientos culturales, estas causas humanas son el resultado de situaciones culturales anteriores, habiéndose adaptado a las formas culturales existentes de acontecimiento cultural a acontecimiento cultural a través de intermediarios humanos. Estos intermediarios se interesan, en primer lugar, en liberar sus propias tensiones y conseguir su significación personal; pero al hacer esto también transmiten, y en cierto grado modifican, la cultura que llevan, porque han sido condicionados para ello. En cierto sentido también es operativo un tipo de causalidad cultural. No obstante, comparada con la inmediata causalidad eficiente de los hombres en la cultura, la causalidad de la cultura sobre la cultura es indirecta, remota y en gran manera una relación funcional de forma a forma. De todos modos, mientras uno se interese por lo que pasa en la cultura, son los antecedentes culturales los que se hacen significativos. Las transmisiones humanas, portadores y modificadores es probable que se repartan de manera muy similar. Como las causas, ellos tienden a repartirse uniformemente y constantemente, excepto donde la explosión cultural los ha diferenciado.

El investigador, si su interés está realmente en la cultura, tiende a omitir los agentes humanos. Opera como *si* las personalidades individuales no interviniesen en los acontecimientos culturales. Principalmente, se justifica con este procedimiento. Ciertamente, está justificado en proporción ya que su visión es muy amplia. En una inspección telescópica de las grandes corrientes culturales, incluso las más grandes e influyentes personalidades se hunden en la pequeñez.

Según que el alcance se disminuya y el segmento de la cultura examinado empequeñezca, el papel de los individuos, realizándose bajo una disección microscópica, cobra mayor importancia. Aquí hay un método de estudio igualmente legítimo; pero, por supuesto, da resultados de un orden bastante diferente. Da una idea de la interacción de las personas y la cultura: de cómo los individuos son atrapados en la red de su cultura; de cómo algunas clases de ellos alargan la red o la rasgan; cómo otros, mientras tanto, tejen nuevas hileras de mallas. Estos estudios tienen valor como ejemplos del mecanismo cercano del cambio que la cultura siempre tiende a sufrir. Un valor adicional se encuentra en la luz echada sobre las reacciones de los seres humanos, vistos como personalidades integrales, para la cultura de su entorno. Estos son realmente campos importantes de conocimiento. Pero, obviamente, son diferentes de la historia cultural directa o de la comparación analítica de las formas y valores culturales como tal.

Lo que la «cultura y personalidad» parece ser un campo de estudio, en su forma más pura, es lo que se ha descrito como la interacción de las personas y la cultura de su entorno. Realmente, para seguir este estudio, primero es obviamente necesario entender muy bien qué es la cultura y cómo son las personas. Sería vano esperar que surgieran resultados útiles de operar con una variable indeterminada *X* unida contra una variable indeterminada *Y*. Kluckhohn, notablemente identificado con el movimiento de «cultura y personalidad», ha propuesto recientemente mover el énfasis de la interacción mutua de los dos factores, como se ha descrito, a un énfasis dentro de la personalidad, según está afectada por la constitución hereditaria, el entorno social, la sociedad y la cultura. Esto convertiría a la personalidad en el tema real de la investigación, y a la cultura sólo en uno de los varios factores que tropiezan con ella. Esto es menor, y bastante más desigual, que un verdadero campo de cultura y personalidad, como se acaba de enfocar. Pero un campo tan uniformemente equlibrado es especialmente difícil de investigar hasta que los dos campos o niveles que contribuyen, cuya relación se está investigando, se extiendan casi totalmente. Y esto apenas puede afirmarse de la cultura o la personalidad. El peligro está, por tanto, en un Escila no concluyente frente a un Caribdis de conclusiones verbales forzadas. Sin embargo, cualquier enfoque que se use, la total legitimidad del tema de la interacción de la cultura-personalidad es incuestionable.

Por supuesto, algún estudio de la personalidad y el intento del estudio de la cultura-y-personalidad está motivado principalmente por una falta de interés en la cultura o su comprensión; en resumen, por un deseo de escapar de tratarla. No hay ninguna disputa válida con esta actitud, sólo con la no confesión de su motivación.

Relacionadas están producciones tales como *Principles of Anthropology*, de Chapple y Coon, de las cuales se ha suprimido incluso la palabra «cultura», salvo por algún descuido. Este es un intento aparentemente consciente, un intento *de facto*, de explicar la cultura por medio de fenómenos y factores de nivel inferior. En resumen, la finalidad es francamente reduccionista.

El problema que queda sin resolver es hasta dónde las formas generales, por tanto formas recurrentes, pueden demostrarse en la cultura. La dificultad ha sido que las formas recurrentes son vagas y mal definidas. Con un análisis estricto, el contenido estable de conceptos como feudalismo, clan, alma y tabú se hunde cada vez más. Esto parece ser porque el contenido cultural real de estos conceptos generales ha sido adquirido por ellos durante su desarrollo histórico, el cual es siempre complejo y tiende hacia lo único, como los historiadores hace mucho aprendieron a dar por supuesto. El resto general o recurrente en estos fenómenos aparentemente recurrentes no es normalmente cultural sino de nivel inferior, especialmente psicológico. Lo que es común a los clanes es que funcionan como asociaciones de gente que se sienten emparentadas, hacia quien uno tiene o siente actitudes de pariente. Esto es esencialmente un descubrimiento en la psicología social. Recurrencias más específicas muestran esto incluso de manera más clara. La tendencia de los sistemas de escritura a concebir o volver a los símbolos para las sílabas es evidentemente el resultado de una inclinación psicosomática a silabizar cuando el discurso se está presentado muy distinta y analíticamente. Los psicólogos, normalmente, no tienen interés en ningún descubrimiento tan concreto y específico como éste, por tanto, no lo han anunciado. Pero, como es una pequeña «ley», es una ley psicosomática explicativa de los fenómenos culturales.

Otra característica de estas recurrencias o parecidos parciales es que van en contra de los parecidos debido a la conexión histórica y se dejan, por tanto, sin el beneficio de la explicación de similitud debida a la comunidad de origen. Si, entonces, la recurrencia se debe a algún factor más profundamente arraigado y genérico, surge la cuestión de por qué los resultados de esto no son universales, como casi siempre son incapaces de ser. La situación es similar a lo que existe en botánica. Los árboles se han desarrollado independientemente en toda una serie de familias, incluso órdenes, de plantas; lo mismo las vides, las hierbas, etc. Por tanto, el botánico no incluye todos los árboles en un orden, todas las vides en otro. Tampoco descarta los conceptos comunes de categorías de árbol, vid, arbusto o hierba; los usa como un adjunto o suplemento más o menos útil en la descripción. Parecería que esto sería sobre la propia función de las categorías correspondientes de recurrencia en la cultura, como feudalismo, casta, tabú, tótem.

Tampoco hay acuerdo en lo referente a las formas más generales entre las que se puede distribuir la totalidad de la cultura, mientras las recurrencias o regularidades son lógicas. Los primeros de estos intentos tomaron la forma de etapas y sufrieron por la ingenuidad intelectual. Hubo la secuencia de caza-rebaño-cultivo; la mitologia-religiosa-positiva; incluso la clasificación piedra pulida piedra-bronce-hierro.

El concepto de nexos funcionales recurrentes de las relaciones internas promete más: digamos del feudalismo, la devoción y la economía medieval. Este enfoque weberiano está aún explotado muy inadecuadamente.

Finalmente, está la cuestión de hasta qué punto los nexos máximos o totalidades que llamamos «civilizaciones» muestran recurrencias en sus fases de desarrollo; en otras palabras, muestran un modelo recurrente de crecimiento. Si muestran tal modelo recurrente empíricamente, las civilizaciones proporcionarán una segmentación real y natural que nos ayudará a organizar intelectualmente el distinto, variable, agitado, infinito y amplio mar de la cultura como totalidad. Hay un creciente reconocimiento de la probable realidad de tal segmentación, así como de sus límites específicos e inclusiones; en otras palabras, de lo que cada civilización abarca.

Sin embargo, hay una gran divergencia en lo referente a qué trabaja en la formación de estas grandes unidades. Spengler ve la predestinación inmanente, Toynbee el deseo moral libre, Sorokin un movimiento pendular entre tendencias sensatas e imaginadas. Este área de la investigación experimentará sin duda una elaboración considerable para que los grandes problemas puedan concebirse o formarse efectivamente, aunque no debido a nuestro pensamiento sobre la historia, negativamente influenciado hasta en fecha reciente.

Queda la cuestión de si el concepto de voluntad cultural servirá como mecanismo para integrar más a las diversas ciencias sociales. La respuesta es tanto Sí como No. No hay duda de que los aspectos culturales pueden reconocerse y seguirse a través de todas las áreas humanas reconocidas comúnmente como

sociales. La economía y el gobierno *son* solamente segmentos de la cultura. Los datos de la sociología formal están tan mezclados con los culturales que temas como la familia, el parentesco, las asociaciones, el estado, son tratados igualmente por los sociólogos y los antropólogos culturales. La historia formal, incluso en su aspecto más biográfico, no puede evitar totalmente las implicaciones institucionales; y, en el final opuesto de su alcance, la historia es institucional, y así *de facto* cultural. La psicología puede eliminar los factores culturales reduciendo su análisis y manteniendo los factores culturales constantemente en experimento selectivo. Pero, tan pronto como vuelve a ampliar su actividad para abarcar a las personalidades totales, un flujo de consideraciones culturales entra en ella.

No obstante, lo que todo esto significa es que si uno se interesa por las manifestaciones culturales, puede reconocerlas y tratarlas selectivamente en cada estudio científico que tiene al hombre como tema. Y tal búsqueda selectiva dará un cierto entendimiento inalcanzable por cualquier otro método menos diferenciado. Pero *es* selectiva; éste es un hecho que no debe olvidarse. Hay otras bases de selección, y cada una tiene su propia productividad. La teoría económica, aunque validada por técnicas empíricas más que derivada de ellas, parece satisfacer razonablemente a los economistas y no es probable que la abandonen por otra teoría más generalizada de la cultura. Presumiblemente los historiadores continuarán prefiriendo su acostumbrada dieta mixta de acontecimientos, personas y formas institucionales, con su máxima adherencia a los fenómenos puros, oportunidades para fomentar la representación dramática en la narrativa y la mínima necesidad de generalización, y entonces la generalización simplemente como comentario incidental. Ya hemos considerado los estudios de campos de transnivel o internivel como la personalidad en la cultura, que, aunque aún inseguros del método y ocasionalmente confundiendo esperanza con realización, son ciertamente legítimos y se cuenta con ellos para crecer.

En resumen, es evidente que el enfoque cultural, ahora que está bien aislado y desarrollado, se continuará usando porque da resultados distintivos. Aunque está igualmente claro que el enfoque cultural no es exclusivamente válido dentro del área de los fenómenos superorgánicos; ni tampoco, por supuesto, es una panacea. Es un enfoque selectivo, fructífero por su selectividad, pero, por la misma razón, limitado en su ámbito.

Robert H. Lowie 1883-1957

Antecedentes

Alfred Kroeber y Robert Lowie fueron colegas durante muchos años en la Universidad de California. Si Kroeber fue el «decano» de los antropólogos norteamericanos, Lowie fue el viejo abuelo. Los dos discreparon en muchos puntos, pero nunca permitieron que sus diferencias afectasen a su amistad.

Robert Lowie, nacido en Viena en 1883, fue llevado a Estados Unidos cuando tenía 10 años. Aunque vivió en Nueva York durante los siguientes 24 años, la atmósfera en la cual vivió era totalmente austriaca. En realidad, su amigo de juventud Paul Radin escribió: «Estados Unidos era una tierra extranjera y algo sombría, con la que se entraba en contacto al salir de casa y con la que se perdía el contacto al volver a entrar en ella».

La influencia de esta cultura vienesa permaneció durante toda la vida de Lowie. Como muchos antropólogos, era bicultural incluso antes de convertirse en antropólogo. Una especie de educación del viejo mundo le proporcionó un interés por la filosofía y la literatura durante toda su vida. Su trabajo científico mostró la influencia de antropólogos alemanes como Wilhelm Dilthey y, más tarde, Ernst Mach. Una de las cosas que atrajo a Lowie de Boas fue su admiración por las virtudes eruditas alemanas.

En la Universidad se centró en el latín y el griego durante dos años y luego cambió a la ciencia. Consiguió su licenciatura en Letras en 1901, cuando tenía sólo 18 años, y enseñó durante tres años en la escuela pública de Nueva York. Tenía

intención de continuar con sus estudios de Química, pero entonces conoció a Franz Boas. Rápidamente se convirtió a la antropología y empezó su trabajo de graduado en Columbia en 1904.

En aquellos días, Boas asignaba temas para tesis doctorales (práctica que el mismo Lowie asumió). La asignación para Lowie fue un tema sobre mitología india americana, tema en el que no estaba interesado. Sin embargo, como era el trabajo asignado, lo emprendió con su habitual minuciosidad y competencia: presentó una excelente tesis sobre «el tema de la prueba en la mitología norteamericana», y se le concedió su doctorado en filosofía en 1907.

Mientras estuvo en Columbia, Lowie ofreció sus servicios a Clark Wissler en el Museo Americano de Historia Natural. Fue Wissler quien lo envió en su primer viaje de campo en 1906. Estuvo en el museo hasta 1917, ocupando varios puestos, escribiendo monografías sobre los indios y artículos sobre los sistemas clasificatorios de parentesco. Durante esta etapa de su carrera, Lowie se interesó por los problemas generales de la cultura y la psicología (la psicología de Wilhelm Wundt y Hermann Ebbinghaus), por los problemas de la cultura y el entorno, y por el totemismo. Un pequeño libro, *Culture and Ethnology* (1917), y contribuciones a un simposio sobre totemismo en *Anthropos* (1917) caracterizan este período.

El año 1917 también vio la marcha de Lowie de la Universidad de California, donde estuvo hasta su jubilación en 1950. Poco después de llegar allí, un editor le pidió que escribiese un libro sobre la sociedad primitiva. Dijo que no era uno de sus especiales intereses, pero aceptó y 1920 vio la producción de un clásico, *Primitive Society*. En este libro Lowie rechazó el esquema evolutivo de la organización social de Lewis H. Morgan y enfatizó la difusión. Cuando fue acusado de ser destructivo y estar poco preocupado por la reconstrucción, respondió que la etnología era una ciencia y sus teorías debían ser respaldadas por hechos. Realmente, es la fuerte evidencia sostenida en *Primitive Society* la que permitió dominar el campo de la organización social durante 25 años.

A *Primitive Society* le siguieron *Primitive Religion* (1924) y *The Origin of the State* (1927). Lowie fue editor del *American Anthropologist* desde 1924 a 1933. En 1933 se casó con Louella Cole, una psicóloga.

History of Ethnological Theory apareció en 1937. Aunque para entonces había madurado, sus opiniones eran básicamente iguales: aversión por las ideas extremas sobre la difusión y secuencias evolutivas de la escuela kulturkreis alemana, igualmente gran aversión por las leyes generales de A. R. Radcliffe-Brown, las cuales, dijo, no se basaban en hechos.

Durante la II Guerra Mundial, el compromiso de Lowie con la cultura alemana le llevó a dar un curso sobre Alemania y los Balcanes en Berkeley; en 1945 publicó *The German People: A Social Portrait to 1914*. Tras su jubilación pasó varios años en Alemania, Austria y Suiza, y escribió *Toward Understanding Germany* (1954). Como muchos antropólogos, al explorar su propia vida y posición cultural, dejó análisis culturales de profundo valor.

Lowie escribió hasta su muerte, en 1957. Muchos artículos aparecieron en el *American Anthropologist* en 1956 y 1957; su autobiografía, *Robert H. Lowie, Ethnologist*, fue editada por la señora Lowie y publicada póstumamente en 1959.

Introducción

La tarea más difícil que tuvimos al editar este libro fue encontrar una selección de Lowie que le haga suficiente justicia. En general, el trabajo de Lowie es uno de los

más significativos en la historia de la antropología. Sin embargo, no se separa fácilmente en cortas unidades autónomas.

Probablemente, Lowie estuvo más cerca del programa de Boas para la antropología que cualquiera de sus contemporáneos. Estuvo profundamente arraigado en la filosofía de la ciencia, y consideró la antropología cultural una ciencia. Sus argumentos teóricos, así como sus rebatimientos de autores como Morgan, se derivan de su visión científica del mundo. A pesar de su perspectiva no teórica, Lowie escribió a menudo sobre temas de interés teórico. Se dirigió a la teoría evolutiva, el determinismo geográfico, la relación de la cultura con la raza y la psicología, y finalmente a la difusión como explicación de la cultura.

La crítica de Lowie sobre la teoría evolutiva de Morgan es epistemológica. Afirmó que el esquema de la evolución del parentesco de Morgan no podía probarse y que los datos que usaba Morgan a menudo eran erróneos. Lowie encontró que las contribuciones básicas de Morgan están en la organización social y más particularmente en el desarrollo de la terminología del parentesco. La que no aceptaría el evolucionismo como determinante de la cultura, Lowie se vio obligado a buscar otras explicaciones para tal determinante. Nunca consideró la raza como determinante de la cultura. Toda su vida luchó contra las explicaciones raciales de la cultura.

La cultura no puede reducirse a la psicología, según Lowie, ya que la psicología es la ciencia de las actitudes y comportamiento innatos de los individuos. O, dicho de otro modo, la psicología es «lo que no es la cultura» en el hombre. (Para Lowie, la plasticidad del organismo humano se había demostrado bien (por Boas), haciendo la relación de la psicología con la antropología un asunto unilateral. El reduccionismo psicológico no puede explicar hechos etnográficos, ni la cultura puede reducirse a la psicología.

Según Lowie, la difusión o el contacto cultural es extremadamente importante, y tomar prestado es siempre más fácil que originar. El contacto cultural es una razón muy importante para el desarrollo cultural. En el intercambio de ideas que forma el contacto cultural, participan las sociedades simples y las complejas, ambas como donantes y receptores.

7. Los determinantes de la cultura*

La psicología, las diferencias raciales, el entorno geográfico, todos han demostrado ser inadecuados para la interpretación de los fenómenos culturales. La deducción es obvia. La cultura es una cosa *sui generis* que sólo puede explicarse en términos de sí misma. Esto no es misticismo sino un firme método científico. El biólogo, cualquiera que sea la especulación metafísica que pueda considerar como el origen fundamental de la vida, no parte en su humor diario del principio que cada célula se deriva de otra célula. Por tanto, el etnólogo hará bien en postular el principio *Omnis cultura ex cultura* (Rivers 1914:92). Esto significa que explicará un hecho cultural dado uniéndolo a un grupo de hechos culturales o demostrando algún otro hecho cultural a partir del que se ha desarrollado. El fenómeno cultural a explicar puede tener un antecedente dentro de la cultura de la tribu donde se encuentra o puede haberse importado desde fuera. Ambos grupos de determinantes deben considerarse.

Los determinantes externos de la cultura resumidos bajo el título de «difusión» o «contacto de gentes» han sido referidos repetidamente en las páginas anteriores. Un examen algo detallado parece deseable, ya que es difícil exagerar su importancia.

«La civilización», dice Tylor, «es una planta más a menudo propagada que desarrollada (Tylor 1889a:53), y la última memoria etnográfica que llega a su destino proclama el mismo sentimiento: «Es y siempre ha sido mucho más fácil tomar prestada una idea de los vecinos que originar una nueva idea; y la transmisión de elementos culturales, que en todos los tiempos ha tenido lugar de muchas maneras diferentes, es y ha sido uno de los grandes promotores del desarrollo cultural» (Hatt 1916:246).

Una ilustración clásica de asimilación cultural son los japoneses quienes, en el siglo XIX adoptaron nuestra civilización científica y tecnológica, igual que en un período anterior habían adquirido totalmente la cultura de China. Es esencial observar que no siempre es la gente de cultura baja la que es receptor pasivo en el proceso de difusión. Esto se muestra sorprendentemente por la expansión del grano indio. El colonizador blanco «no tomó simplemente prestada la semilla de maíz y entonces conforme a sus métodos agrícolas ya establecidos, o sobre líneas originales, desarrolló una cultura del maíz propia», sino que «tomó todo el complejo material de la cultura del maíz» según se encuentra entre los aborígenes (Wissler 1916:656-661). La historia del grano indio también ilustra la notable rapidez con que las posesiones culturales pueden viajar a través del globo. No

* Reimpreso del capítulo 4 de *Culture and Ethnology*, de Robert H. Lowie, © 1966 por Basic Books, Inc., Editores, Nueva York.

conocido en el Viejo Mundo antes del descubrimiento de América, se menciona como conocido en Europa en 1539 y había llegado a China entre 1540 y 1570 (Boas 1911:167).

La cuestión que naturalmente surge aquí es si este proceso de difusión, que en tiempos modernos es un asunto de observación directa, pudo tener importancia durante los periodos anteriores de la historia humana, cuando los medios de comunicación eran de un orden más primitivo. En lo que concierne a este punto, debemos siempre recordar que los métodos de transporte progresaron muy poco desde la invención del carro de ruedas hasta los tiempos más recientes. Como Montelius sugiere, los periodos de 1700 a.C. y 1700 d.C. difirieron menos en esta consideración de lo que puede suponerse tras una consideración superficial. Aunque sabemos que la imperfección de las facilidades para viajar no evitó la diseminación de la cultura en tiempos históricos.

El gran arqueólogo sueco nos ha dado, realmente, una imagen más fascinante de las relaciones comerciales del norte de Europa en periodos anteriores y su efecto sobre el desarrollo cultural (Montelius 1910:249-291). Observamos con asombro que, en los siglos IX y X de nuestra era, el comercio se realizaba con gran intensidad entre el norte de Europa y la esfera cultural mahometana, ya que se habían encontrado miles de monedas árabes en suelo sueco. Pero la relación con países remotos data de mucho antes. Uno de los estímulos más poderosos de relaciones comerciales entre el norte y el sur de Europa era el deseo de las poblaciones más al sur de asegurarse el ámbar, material confinado a la región del Báltico, dándose particularmente en Jutlandia y en la boca del Vístula. Los adornos de ámbar no sólo se han encontrado en viviendas lacustres suizas (Forrer 1908:197), sino también en tumbas micénicas del segundo milenio antes de Cristo. Innumerables descubrimientos de trabajo de ámbar en Italia y otras partes del sur de Europa prueban la importancia dada a este artículo, el cual se cambiaba por cobre y bronce. La composición de los bronces escandinavos indica que su material no se importaba de Inglaterra sino de las regiones de Europa central. Es cierto que el bronce no era manufacturado por los indígenas, ya que el estaño no se da en Suecia en absoluto mientras los depósitos de cobre del norte de Escandinavia no se tocan hasta aproximadamente mil quinientos años después del final de la Era del Bronce. Considerando el alto desarrollo de la técnica del bronce en Escandinavia y el hecho de que cada libra de bronce tenía que ser importada desde fuera, sería difícil exagerar el grado de contacto con las poblaciones del sur. Pero la relación no se limitaba al sur. Por ejemplo, se han descubierto armas e instrumentos suecos en Finlandia. De nuevo, ornamentos de oro en forma de media luna de procedencia irlandesa se han encontrado en Dinamarca, mientras una pintura de roca sueca representa con cuidadosa exactitud un tipo de escudo de bronce común en un cierto periodo prehistórico de Inglaterra.

Montelius muestra que las conexiones históricas del tipo tan ampliamente atestiguado en la Edad de Bronce también se obtuvieron en la anterior era Neolítica. Martillos suecos de piedra, que datan del tercer milenio antes de Cristo, y dagas de sílex se han encontrado en Finlandia, y alfarería característica de la Escandinavia neolítica también aparece en la costa báltica de Rusia. Piedras

funerarias escitas, con una peculiar abertura ovalada en un lado, se dan en una parte limitada del sudoeste de Suecia y en Inglaterra. Ya que tales monumentos no se han descubierto ni en otras partes de Suecia ni en Jutlandia ni las islas danesas, apuntan a una dirección directa entre Gran Bretaña y el oeste de Suecia aproximadamente en el año 2000 a.C. Una forma aún más antigua de entierro une Escandinavia con otras partes del continente. Cámaras construidas con grandes piedras colocadas de canto y desde el suelo hasta el techo, las más recientes con un largo pasaje cubierto, y sin él las más antiguas, son muy características de Suecia, Dinamarca, las Islas Británicas y las costas de Europa, desde el Vistula hasta las costas de Francia y Portugal, de Italia, Grecia, Crimea, Africa del Norte, Siria e India. Semejanzas similares convencen a los jueces más competentes que, al menos algunos de estos ampliamente difundidos 'dólmenes', están relacionados históricamente con sus equivalentes suecos; y, ya que las más antiguas de estas cámaras del norte datan de tres mil años antes de nuestra era, tenemos evidencia de que la difusión cultural data aproximadamente de hace cinco milenios.

Es muy interesante trazar bajo la guía de Montelius el desarrollo de la cultura según parece haber tenido lugar en el sur de Suecia. Empezando con los primeros periodos, encontramos las regiones de la costa habitadas por una población de pescadores y cazadores. En una siguiente etapa aparece una cerámica basta con artículos de hueso y asta, y hay evidencia de que el perro se ha domesticado. En la última era neolítica se dan martillos de piedra perfectamente pulidos y exquisitos instrumentos de sílex, junto con indicaciones de que se han domesticado caballos, ovejas y cerdos, y que ha empezado el cultivo del suelo. Podemos considerar que la cultura de Escandinavia al final de la Era de Piedra se parecía en avance a la de las tribus agrícolas norteamericanas y polinesias según fueron encontradas por los primeros exploradores europeos. Podemos asumir un largo periodo de crecimiento cultural esencialmente indígena, seguido de relaciones frecuentes con poblaciones extanjeras. Sin embargo, fue más el extenso contacto del periodo del Bronce lo que elevó rápidamente a los suecos ancestrales a una posición cultural por encima de un nivel primitivo, con acentuación de la agricultura, el uso de indumentaria de lana y un conocimiento de la metalurgia. De nuevo fue la influencia extranjera la que más tarde trajo el conocimiento del hierro y, en el siglo III de nuestra era, transformó a los escandinavos en gente culta, llenó su país con productos artesanales de la más alta civilización romana entonces existente y, finalmente, introdujo el Cristianismo.

El caso de la cultura escandinava es muy típico. Primero tenemos un curso continuado de desarrollo pausado y relativamente tranquilo, el cual es sustituido por una asimilación muy rápida de elementos culturales de fuera. A través de contactos con tribus con una civilización superior, los escandinavos antiguos participaron en sus beneficios e incluso destacaron en algunos sectores, tales como el trabajo del bronce, el cual, por falta de materiales, hubieran sido físicamente incapaces de desarrollar sin ayuda. La difusión fue el determinante del progreso cultural escandinavo del salvajismo a la civilización.

Es obvio que esta insistencia en el contacto de las gentes como condición de la evolución cultural no soluciona el problema del origen de la cultura. La cuestión naturalmente se impone: si los escandinavos obtuvieron su civilización del sudoeste, ¿cómo se originaron las culturas orientales? Sin embargo, cuando examinamos estas civilizaciones superiores del Viejo Mundo, nos encontramos de nuevo con evidencia indudable de que una de las condiciones del desarrollo es el contacto de las gentes y la consiguiente difusión de elementos culturales. Esto aparece claramente a partir de una consideración de las civilizaciones antiguas de Egipto, Babilonia y China.

Ahora tenemos abundante evidencia para una Edad de Piedra en Egipto con un desarrollo excepcionalmente alto del arte de tallar, así como muestras de cerámica y otras indicaciones de vida sedentaria. Alrededor del año 5000 a.C. esta evolución tranquila empezó a sufrir una serie de migraciones de tribus del oeste asiático, trayendo con ellas plantas cultivadas y animales domésticos, así como otras características, que posiblemente incluían el arte de fundir cobre, mientras que la loza del periodo anterior coincide con la de Elam, en lo que es ahora el sur de Persia; por lo que la conexión cultural parece así definitivamente establecida.

Si de Egipto volvemos a la fuente más probable de elementos culturales extranjeros encontrados allí, es decir, a la región de Mesopotamia, posiblemente el centro más antiguo de civilización superior en Asia, encontramos de nuevo que la cultura de Babilonia bajo el famoso legislador Hammurabi (alrededor del año 2000 a.C.) no es el producto del crecimiento puramente indígena, sino que representa el resultante de, al menos, dos componentes, el de la civilización sumeria del sur de Babilonia y la cultura acadia del norte. Es cierto que los acadios adoptaron el arte de la escritura de los sumerios y este contacto les estimuló en su desarrollo artístico. La evolución de la civilización sumeria se pierde en la oscuridad, pero sobre la base de casos históricos bien establecidos deberíamos dudar asignarles un papel exclusivamente creativo y a otras poblaciones exclusivamente receptivo. Podemos asumir con bastante seguridad que el explendor temprano de la civilización sumeria se debió en gran parte a los estímulos recibidos a través de relaciones extranjeras. El caso del maíz ya ha ejemplificado que los elementos culturales de valor pueden tomarse tanto de un nivel superior como inferior. La historia de los chinos también demuestra esto, entre otras cosas.

Los chinos siempre se han representado desarrollándose en completo aislamiento de otras gentes. No obstante, esta concepción tradicional se rompe con un conocimiento más pofundo. El doctor Lanfer ha demostrado que la civilización china es también una estructura compleja debido a la confluencia de distintas corrientes culturales. Como una gente originalmente del interior habitando el curso medio y bajo del río Amarillo, gradualmente alcanzaron la costa y adquirieron el arte de la navegación a través del contacto con marinos indochinos. El conocimiento de los nómadas del norte, turcos y tunguses, llevó al uso del caballo, el burro y el camello, así como a la práctica de tejer fieltros y alfombras, incluso posiblemente a la adopción de la técnica del hierro y el mobiliario (Laufer 1909:212-223). Parece ser que los elementos esenciales de la agricultura, la cría del ganado, la metalurgia y la cerámica, así como características menos tangibles de la civilización, son comunes a las antiguas China y Babilonia; lo que nos lleva a la conclusión de que las culturas china y babilonia con ramificaciones de un

substrato común asiático. Sería inútil especular sobre las contribuciones relativas de cada centro a esta reserva cultural antigua. El punto esencial es que la mayoría de antiguas civilizaciones asiáticas de las que tenemos alguna evidencia ya indican un contacto cercano de las gentes y la dispersión de elementos culturales.

El contacto de los pueblos es así un extraordinario promotor del desarrollo cultural. Gracias al libre intercambio de las artes y las ideas entre poblaciones independientes, se hace posible cierta superioridad o complejidad, algo sin lo cual nunca se habría producido la difusión. La parte realizada en este proceso por las poblaciones menos civilizadas no debe subestimarse. Pueden contribuir tanto activa como pasivamente; activamente, transmitiendo el conocimiento adquirido independientemente, como en el caso de la técnica de los fieltros que los chinos aprendieron de los nómadas del norte; pasivamente, formando una casta inferior sobre la que las que recaen las labores económicas, liberando así a sus conquistadores para una actividad mayor en las esferas menos utilitarias de la cultura.

Sin embargo, antes de que los pueblos puedan comunicar sus culturas a otros con los que entran en contacto, deben desarrollar estas culturas. La cuestión que queda es: ¿qué determina esta evolución? Para obtener una perspectiva propia en este asunto, por un momento debemos considerar el progreso de la civilización humana como total. La investigación arqueológica muestra que la era moderna de los instrumentos de acero e hierro estuvo precedida por una edad de instrumentos de bronce y cobre, la cual, a su vez, estuvo precedida por una edad de piedra, subdividida en un período más reciente de herramientas de piedra pulida, y un período anterior de simplemente piedra cortada. Las relaciones cronológicas de estas épocas son extremadamente sugestivas. La misma estimación más baja por cualquier observador competente de la época del hombre paleolítico en Europa la sitúa en cicuenta mil años (Obermaier, 337); ya que éste es reconocidamente el supremo valor mínimo que puede asignarse sobre una base geológica, podemos razonablemente asumir dos veces esta cifra para la edad de la cultura humana generalmente. Usando la estimación permisible en discusiones de este tipo, podemos considerar que la era paleolítica finalizó hace quince mil años. En resumen, durante más de ocho décimas partes de su existencia, la especie humana se mantuvo en un nivel cultural a lo más comparable con el del australiano. Podemos considerar que fue durante este largo período de tiempo cuando tuvo lugar la dispersión sobre el globo, y el aislamiento dio lugar a las grandes diversidades de lengua y cultura, por encima de lo que pudo ser el substrato cultural persistente común al primer grupo humano sin dividir. El siguiente período neolítico finalizó en diferentes momentos en las diferentes partes del globo y la mayoría de aborígenes de América y Oceanía aún no lo habían pasado en el momento de su descubrimiento. No obstante, desde el más amplio punto de vista aquí considerado, no fue sustituido por la era de la metalurgia hasta un pasado reciente. La primera estimación que he visto no sitúa el acontecimiento antes del año 6000 a.C. incluso en Mesopotamia. Entonces, durante nueve décimas partes de su existencia, el hombre ignoraba el arte de fundir cobre del mineral. Finalmente, la técnica del hierro no tiene más de cuatro mil años de existencia; la humanidad necesitó noventa y seis centésimas partes de su existencia para desarrollar este arte.

Podemos comparar el progreso de la humanidad con el de un hombre de cien años, que holgazanea durante ochenta y cinco años por el jardín de infancia, le lleva diez años realizar los grados primarios, y entonces corre por el instituto y la universidad. Parece que la cultura es un asunto de crecimiento lento hasta que se atraviesa cierto «umbral»; después se precipita, adquiriendo velocidad a un ritmo inesperado. Debido a esta peculiaridad de la cultura, existen muchos pequeños paralelos en subdivisiones especiales de la historia de la cultura. La ciencia natural estaba dormida hasta que Kepler, Galileo y Newton la despertaron a una actividad sin precedente, y lo mismo ocurre con la ciencia aplicada hasta hace aproximadamente un siglo.

Esta discontinuidad del desarrollo recibe una fuerte ilustración adicional de un estudio de subdivisiones especiales de la cultura antigua. Aunque el Paleolítico precedió a la era de la Piedra, los arqueólogos no han podido mostrar las etapas por las cuales esta última pudo desarrollarse a partir de la primera. Por supuesto, este vacío puede deberse meramente a nuestra falta de conocimiento. Aunque cuando subdividimos el período paleolítico, el mismo hecho se nos presenta. No existe una progresión en orden de los tiempos solutrenses a los magdalenienses. La altamente desarrollada técnica de la piedra de los primeros, disminuye en los últimos, y su lugar es ocupado por lo que parece una generación espontánea de trabajo de marfil y hueso, con un alto desarrollo del arte realista.

En vista de la evidencia, parece una perfecta tontería decir que la primera civilización europea, por alguna ley inherente en la misma naturaleza de la cultura, se desarrolló de la manera indicada por los descubrimientos arqueológicos. El sur de Escandinavia no pudo tener una edad de bronce sin influencia extranjera. En este caso, la discontinuidad fue el resultado del contacto cultural. Puede ser que la falta de dirección definida observada a través de la Edad de Piedra se deba en parte a causas similares, las migraciones y contacto de gentes diferentes, como el profesor Sollas sugiere. Pero es importante observar que la discontinuidad es una característica necesaria del progreso cultural. No importa si podemos determinar el punto particular en la serie en el cual se introdujo el rasgo significativo. No importa si, como he sugerido en la discusión de las características raciales, las *causas* subyacentes de los fenómenos proceden con perfecta continuidad. En algún punto de los *efectos* culturales observados hay una innovación momentánea que lleva a una ruptura total con el pasado. Desde una perspectiva amplia, por ejemplo, es inmaterial si la doctrina de la evolución se vincula al joven o al viejo Darwin, Lamarck o St. Hilaire; lo esencial es que, de alguna manera, la idea se originó, y que cuando se hubo arraigado produjo resultados incalculables en el pensamiento moderno.

Si la cultura, incluso cuando no está influenciada por contacto extranjero, progresa a pasos agigantados, naturalmente nos gustaría comprobar los determinantes de tales «mutaciones». En este aspecto, la discontinuidad de la evolución indígena difiere de alguna manera con la conectada con el desarrollo cultural debido a la difusión. Era absolutamente imposible que Escandinavia produjese bronce en ausencia de estaño. Pero *a priori* es concebible que una cultura no perturbada pueda necesariamente desarrollarse por lo que los biólogos llaman 'evolución ortogenética', en una dirección determinada a través de etapas deter-

minadas. Realmente esto es lo que se conoce comunmente por el esquema clásico de la evolución cultural, del cual son protagonistas hombres como Morgan. ¿Cómo cuadran los hechos observados con esta posibilidad teórica?

Como el profesor Boas y los etnólogos norteamericanos han mantenido generalmente (Boas 1911:182), muchos hechos son bastante inconsistentes con la teoría de la evolución unilateral. Esta teoría puede probarse simplemente comparando la secuencia de acontecimientos en dos o más áreas en que ha tenido lugar un desarrollo independiente. Por ejemplo, ¿ha seguido la tecnología en Africa las líneas verificadas para la Europa antigua? Hoy sabemos que no. Aunque a diferencia del sur de Escandinavia, al continente negro no le faltan depósitos de cobre, la Edad de Piedra africana no fue seguida de una Edad de Bronce, sino directamente de un periodo del Hierro. Similarmente, ya he señalado que la posesión de los mismos animales domésticos no produce la misma utilización económica de ellos: mientras los tunguses montan el reno, otros siberianos enganchan los animales a un trineo; los chinos no ordeñan sus rebaños, mientras la dieta de los zulús consiste principalmente de leche. Que una innovación particular ocurriese en un lugar y momento dados no es, por supuesto, menos el resultado de causas definidas que cualquier otro fenómeno del universo. Pero a menudo parece haber sido causada por un complejo accidental de condiciones más que de acuerdo con algún principio fijado.

Por ejemplo, la invención de la rueda revolucionó los métodos de transporte. Pero, ¿por qué esta idea se desarrolló en el Viejo Mundo y nunca arraigó entre los indios americanos? Aquí nos encontramos cara a cara con uno de esos datos que deben simplemente ser aceptados como el hecho del físico de que el agua se expande al congelarse mientras otras sustancias se contraen. Por lo que vemos, la invención pudo haberse hecho en América o no; y, por lo que sabemos, nunca se habría realizado allí hasta el último momento. Esto introduce una consideración muy importante. Una cultura dada es, en cierta medida, por lo menos, un fenómeno único. En la medida en que esto es verdad debe resistirse al tratamiento generalizado, y la explicación de un fenómeno cultural consistirá en referirse a las circunstancias particulares que la precedieron. En otras palabras, la explicación consistirá en un recital de su historia pasada; o, por ponerlo negativamente, no puede incluir la suposición de una ley orgánica de evolución cultural que produciría necesariamente el efecto observado.

Los hechos ya citados en otras conexiones pueden citarse de nuevo como ilustración. Cuando un instrumento de cobre no se hace de acuerdo con los requerimientos del material, sino imitando directamente los modelos de piedra preexistentes, tenemos un ejemplo de inercia cultural: sólo la historia pasada de la tecnología hace los fenómenos concebibles. Por tanto, la voluminosa tienda chukcho, que se adhiere al estilo de una existencia prenómada, se explica en cuanto la historia pasada de la tribu sale a la luz.

Los fenómenos que persisten aislados de su contexto original se conocen técnicamente como 'supervivencias', y forman uno de los capítulos más interesantes de la etnología. Uno o dos ejemplos adicionales mostrarán su naturaleza aún más clara. Los barcos de los vikingos estaban equipados para remar y para navegar. ¿Por qué los aparatos superfluos para remar que más tarde se elimina-

ron? En cuanto sabemos que los barcos nórdicos eran originalmente barcos de remo y que las velas fueron una adición posterior, el equipamiento de remar se coloca en su propio marco cultural y el problema queda resuelto. Se puede ofrecer otro ejemplo desde otra fase de la vida diferente. Entre los indios arapajos hay una serie de organizaciones de danza graduadas por edad. Los compañeros de la misma edad adquieren la calidad de miembro al mismo tiempo, recibiendo cada uno las instrucciones ceremoniales requeridas de algún hombre mayor que pasó por la danza en su día. Estos hombres mayores, a quienes los candidatos pagan por sus servicios, pueden pertenecer a alguna o a todas las organizaciones superiores. Pocas veces un grupo de bailarines es ayudado por «hermanos mayores», que los agrupan en *dos* grados dentro de la categoría de bailarín. Esta característica no está en absoluto clara a partir de los datos sobre los arapajos. Sin embargo, cuando nos referimos a los indios hidatsa, con quienes hay evidencia de que se originó el sistema de las sociedades de edad, vemos que aquí el grupo más joven de hombres no compra instrucciones de una asamblea variada de hombres más mayores, sino que compra la danza completa del total del segundo grado; este grupo, para tener el privilegio de representar una danza, debe comprarla del tercer grado, y así sucesivamente. En todas estas compras, el grupo que vende busca obtener el más alto precio posible, mientras que los compradores tratan de conseguir el más barato posible ayudados por el segundo grupo, es decir, el grupo de mayor categoría que los vendedores. Aquí, la relación estudiante de segundo año-senior contra estudiante de primer año-junior es perfectamente inteligible; tanto el estudiante de primer año como el junior, para buscar la analogía, mantienen una hostilidad económica natural contra el de segundo año y viceversa. El uso de los arapajos es inteligible como una supervivencia de la anterior condición hidatsa.

Nuestra propia civilización está llena de supervivencias, de manera que no son necesarias más ilustraciones. Sugieren, sin embargo, otro aspecto de nuestro problema general. Por supuesto, en toda cultura existen rasgos unidos sin que haya algún vínculo esencial entre ellos. El doctor Laufer menciona una ilustración de este tipo de asociación para las tribus asiáticas, que todas las naciones que usan leche en su dieta tienen poemas épicos, mientras que aquellas que se abstienen de la leche no tienen literatura épica. Este tipo de asociación casual, debida a causas históricas, ha sido discutida por el doctor Wissler (1914:447-605) y el profesor Czekanowski (1911:71-75). Pero las supervivencias muestran que puede haber una relajación *orgánica* entre los fenómenos que se han separado y son tratados como distintos por el etnólogo descriptivo. En tales casos, un rasgo es el determinante de otro, posiblemente como la causa realmente precedente, posiblemente como parte del mismo fenómeno en el sentido en que el lado del triángulo está en correlación con un ángulo.

Un par de ilustraciones aclararán el asunto. Los términos primitivos de relación revelan a menudo diferencias características de connotación de los equivalentes más cercanos en las lenguas europeas. Por otra parte, son notablemente similares no sólo entre muchos indios norteamericanos, sino en muchas otras zonas del globo, tales como Australia, Oceania y Africa. La peculiaridad más sorprendente de este sistema de nomenclatura está en la inclusión de ciertos

términos. Por ejemplo, la palabra que traducimos como 'padre', se aplica indistintamente al padre, todos los hermanos y algunos primos varones; mientras la palabra para 'madre', se usa de manera correspondiente para las hermanas de la madre y algunas primas. Por otra parte, los tíos paternos o maternos se distinguen por una diferencia en la terminología. Como Morgan adivinó y Tylor claramente reconoció, este sistema está relacionado con la organización unilateral exógena de parentesco en la cual un individuo se considera miembro del grupo social exógeno de uno, y sólo uno, de sus padres. La terminología que parece tan curiosa a primera vista se resuelve simplemente llamando a los miembros de la tribu que pertenecen al grupo social y a la generación del padre con el mismo término que al padre, mientras los tíos maternos, que deben pertenecer a otro grupo debido a la regla exógama, se distinguen del padre. En resumen, la terminología simplemente expresa la organización social existente. En un amplio estudio de campo, Tylor encontró que las poblaciones que usan la nomenclatura que he descrito y se dividen en grupos exógenos son unas tres veces más de lo esperado en la doctrina de los cambios: en otras palabras, los dos fenómenos aparentemente diferentes están causalmente relacionados (Tylor 1889b:245-272). Esta interpretación ha sido recientemente defendida por el doctor Rivers, y yo he examinado los datos norteamericanos desde este punto de vista. De hecho, se desarrolló de tal forma que, prácticamente, todas las tribus con 'clanes' exógenos, es decir, grupos de parentesco patrilineales, tenían un sistema del tipo descrito, mientras que la mayoría de las tribus que no tenían estos grupos tampoco tenían la nomenclatura en cuestión. Por consiguiente, se sigue que ciertamente existe una relación funcional entre estos fenómenos, aunque es concebible que ambos están relacionados funcionalmente con otros fenómenos, y que la relación realmente significativa está por determinar.

Los siguientes fenómenos pueden presentarse como ilustración de conexión. Entre los crow de Montana, los hopi de Arizona, y algunas tribus melanesias, se aplica el mismo término para una hermana del padre y para una hija de la hermana del padre; realmente, entre los crow y los hopi el término se extiende a todas las desendientes hembras a través de hembras de la hermana del padre *ad infinitum*. Tal uso es enseguida inteligible por la tendencia de llamar a las hembras del grupo del padre pertenecientes a su generación más jóvenes por un único término, sin tener en cuenta la generación, *si* la descendencia se considera a través de la madre, ya que en este caso, y sólo en este caso, los individuos en cuestión pertenecerán al mismo grupo. Y el hecho es que en cada uno de los cambios mencionados, la afiliación del grupo se traza a través de la madre, mientras no conozco un solo ejemplo en que la descendencia paterna coexista con la indiferencia de nomenclatura de generación en la forma descrita.

Mis ejemplos muestran que los rasgos culturales pueden estar relacionados funcionalmente, y este hecho hace posible un paralelismo, aunque limitado, de desarrollo cultural en diferentes partes del globo. El campo de la cultura no es entonces una región de completa anarquía. Causas similares producen efectos similares aquí y en cualquier otro lugar, aunque las complejas condiciones con las que nos enfrentamos requieren una prudencia inusual con fenómenos definitivamente correlativos. Es verdad que los etnólogos norteamericanos han mostrado

que en muchos casos los fenómenos pueden seguir diversas causas; que, en resumen, los antecedentes diferentes convergen en el mismo punto. No obstante, con el riesgo de ser anatematizado como una persona de mentalidad totalmente no histórica, debo expresar mi creencia de que este punto se ha exagerado y que la insistencia continuada sobre él por parte de los americanistas es una ilustración de inercia cultural. Realmente, la gran mayoría de las llamadas convergencias no son genuinas, sino falsas analogías debido a que reunimos diversos hechos por la ignorancia de su verdadera naturaleza, como una mente no formada clasificará los murciélagos con los pájaros, o las ballenas con los peces. No obstante, cuando un conocimiento más completo revela no parecido superficial sino identidad absoluta de características culturales, sería milagroso, realmente, asumir que tal equivalencia se formó de algún modo por determinantes diferentes. Cuando un zulú de Sudáfrica, un australiano y un indio crow comparten el tabú de la suegra imponiendo que la madre de la mujer y el marido de la hija se eviten mutuamente, con exactamente la misma correlación psicológica, es precipitado decretar sin intentar dar evidencia de que esta costumbre, en cada caso, debió desarrollarse a partir de motivos totalmente distintos. Seguramente, este uso particular, en mi opinión, aún no se ha explicado satisfactoriamente. Sin embargo, en oposición a algunos de mis colegas y a la posición que yo mismo compartí una vez, ahora creo que es pusilánime eludir el problema real, y que en la medida que cualquier explicación admite el problema, cualquier explicación es preferible a la ostentación de excelentes frases sobre el carácter único de los fenómenos culturales. No obstante, cuando nos preguntamos qué tipo de explicación podría darse, vemos que ésta es por necesidad una explicación *cultural*. Tylor, por ejemplo, piensa que la costumbre está relacionada con la regla social de que el marido fija su domicilio con los parientes de la mujer y que el tabú simplemente marca la diferencia entre él y el resto de la familia. Aquí tenemos claramente un fenómeno cultural como determinante de otro.

No es tan difícil como puede parecer al principio armonizar el principio de que un fenómeno cultural es explicable sólo por una combinación única de circunstancias anteriores con el principio de que los fenómenos similares son el producto de antecedentes similares. El punto esencial es que, en cualquier caso, la historia pasada es el determinante. No es necesario que ciertas cosas ocurran; pero si ocurren, hay una considerable probabilidad de que ciertas otras cosas también ocurran. La diversidad se da donde la cosa particular de importancia, digamos rueda, se ha descubierto o concebido en una región, pero no en otra. El paralelismo tiende a darse cuando el mismo fenómeno significativo es compartido por culturas diferentes. Es verdad que en la historia de la cultura somos generalmente sabios después del acontecimiento. *A priori*, ¿quién no esperaría que el ordeño seguiría a la domesticación del ganado?

Cuando encontramos que un tipo de terminología de parentesco está determinada por la exogamia o la descendencia por línea materna, realmente, hemos dado una explicación cultural de un hecho cultural; pero para los problemas de cómo la exogamia o la descendencia materna ocurrieron, quizá seamos incapaces de dar una solución. A menudo no podemos comprobar un hecho cultural anterior o correlativo para otro hecho cultural, sino simplemente podemos

agruparlo con otros del mismo tipo. Muchos de los paralelos que figuran tan notablemente en la literatura etnológica son de este tipo. Por ejemplo, que el hombre primitivo en todos los lugares crea en la animación de la naturaleza parece un dato irreducible que realmente podemos parafrasear y volver acá y allá para un escrutinio más claro, pero apenas se puede reducir a términos más simples. Todo lo que podemos hacer es vincular cualquier ejemplo particular de este animismo a la clase general a la manera de toda interpretación científica. Ningún observador justo puede negar que ciertas tendencias de ocurrencia universal son características de la cultura, y el trabajo manifiesto de la etnología es verificar todas estas regularidades de manera que tantos fenómenos culturales como sea posible estén en sus categorías apropiadas. Sólo aquellos que derivarían cada uno de los rasgos similares en comunidades diferentes de seres humanos de una sola fuente geográfica pueden ignorar estas características generales de la cultura que en cierto sentido pueden considerarse determinantes de datos culturales específicos o más bien, los principios de los cuales éstos son manifestaciones particulares.

Recientemente he completado una investigación sobre las sociedades indias de las llanuras iniciada sobre los más rigurosos principios históricos, con una tendencia diferente a favor del carácter único de los datos culturales. Pero, tras la suposición de que las sociedades norteamericanas eran similares a instituciones análogas en Africa y otros lugares, me encontré cara a cara con el hecho de que, después de todo, entre los indios de las llanuras, como entre otras tribus, la tendencia de compañeros de edad a reunirse había formado organizaciones sociales y actuaba así como determinante cultural.

Tras estos principios interpretativos para fases especiales de la civilización, existen aún generaciones más amplias de fenómenos culturales. Una ha sido repetidamente aludida bajo el encabezamiento de inercia cultural, o supervivencia (la persistencia irracional de una característica cuando el contexto en el que tuvo lugar ha desaparecido). Pero la cultura no es meramente un fenómeno pasivo sino también dinámico. Esto está ilustrado con la asimilación de un estímulo cultural extranjero. Como ya he señalado, no es suficiente poner dos culturas en contacto para tener una interpretación cultural perfecta. El elemento de selección entra de manera significativa. No todo lo que ofrece una cultura extranjera se toma. Los japoneses han aceptado nuestra tecnología, pero no nuestra religión y etiqueta. Además, lo que se acepta puede sufrir un cambio considerable. Mientras la variedad total de fenómenos es muy amplia y no se puede tratar con pocas palabras, parece muy claro que generalmente la cultura preexistente enseguida coge un elemento extranjero y lo modela de acuerdo con el modelo *nativo*. Así, los indios crow, que habían tenido un par de organizaciones rivales, tomaron una sociedad de los hidatsa donde tal rivalidad no existía. Inmediatamente los crow impusieron su propia concepción sobre la nueva sociedad, y se convirtió en competidora de otra de sus organizaciones. De manera similar, los pawnee tienen un culto a las estrellas más desarrollado. Su folclore es en muchos aspectos, similar al de las tribus de las llanuras, de las que sin duda se han tomado algunos cuentos. Pero tras la adopción, estas historias cambiaron, y los mismos episodios que en todas partes estaban relacionados con héroes humanos, ahora reciben un marco astral. El modelo cultural preexistente sintetiza el nuevo elemento con sus propias preconcepciones.

Otra tendencia muy característica de todas las culturas es la explicación racionalista de cuál fue la razón por la que nunca surgió. Esto se muestra muy claramente en la justificación de las características culturales existentes o de las opiniones adquiridas como miembro de una sociedad particular. La noción de Hegel de que todo lo que existe es racional y la de Pope de que 'cualquier cosa que sea, está bien', tienen sus paralelos en la leyenda primitiva y la literatura de partidismo religioso y político. En la forma especial de justificación empleada vemos de nuevo la influencia determinante de la atmósfera cultural circundante. Entre los indios de las llanuras casi todo se explica como resultado de revelación supernatural; si un guerrero ha evitado ser herido en batalla es porque llevaba una pluma otorgada en una visión; si adquiere una gran manada de caballos es en cumplimiento de una comunicación espiritista durante el ayuno de la adolescencia. En una comunidad donde las explicaciones de este tipo dominan, no nos sorprende encontrar que el origen de los ritos también se romonte casi uniformemente a una visión y que incluso la alteración más trivial en el vestido de ceremonia no se considera una invención original sino atribuida a instigaciones supernaturales. Así, la cultura existente actúa doblemente como determinante de la explicación ofrecida para un fenómeno cultural particular. Evoca la búsqueda de su propia razón de ser; y el tipo de interpretación hecha está de acuerdo con el modelo explicativo característico de la cultura en cuestión.

La cultura aparece así como un sistema cerrado. Quizá no seamos capaces de explicar todos los fenómenos culturales o, por lo menos, no más allá de cierto punto; pero en la medida en que *podemos* explicarlos todos, la explicación debe permanecer en el plano cultural.

¿Cuáles son los determinantes de la cultura? Hemos visto que los rasgos culturales pueden tansmitirse desde fuera y estar determinados por la cultura de una gente extranjera. El punto extraordinario hasta el que tal difusión ha tenido lugar, demuestra que el desarrollo real de una cultura dada no se ajusta a leyes innatas que llevan necesariamente a resultados definidos, siendo estas leyes hipotéticas anuladas por el contacto con gente extraña. Pero incluso donde una cultura tiene un crecimiento relativamente indígena en comparación con otras culturas, se sugiere que un paso no lleva necesariamente a otro, que una invención como la rueda o la domesticación de un animal ocurre en un lugar y no ocurre en otro. Hasta el punto de tal diversidad debemos abandonar la búsqueda de fórmulas generales de evolución cultural y reconocer el único curso de la historia pasada como determinante de un fenómeno. No obstante, no hay meramente discontinuidad y diversidad sino también estabilidad y acuerdo en la esfera de la cultura. Los pasos concretos que marcan la historia de la cultura pueden no determinarse unos a otros, pero cada uno puede suponer, como consecuencia necesaria o al menos probable otros fenómenos que, en muchos lugares, son simplemente nuevos aspectos del mismo fenómeno, y un elemento cultural aislado en la descripción es el determinante o correlativo de otro. En lo referente a esos fenómenos que estamos obligados a aceptar como realidades sin la posibilidad de analizarlos más, podemos, por lo menos, clasificar un gran número de

ellos y unir ejemplos particulares en un grupo de hechos similares. Finalmente, hay caracteristicas dominantes de la cultura, como la inercia cultural o la racionalización secundaria de hábitos adquiridos irracionalmente por los miembros de un grupo, que sirven como principios interpretativos liberales en la historia de la civilización.

En resumen, como en otras ciencias, en la etnologia hay hechos irreducibles y fundamentales, relaciones funcionales especiales, y principios de amplio alcance que nos guian a través del caótico laberinto del detalle. Como el ingeniero acude al físico para un conocimiento de leyes mecánicas, el constructor social del futuro que busca remodelar la cultura de su tiempo y aumentar sus valores culturales buscará guia en la etnología, la ciencia de la cultura, que según el juicio de Tylor es 'esencialmente una ciencia de reformador'.

Referencias

Boas, F.: *The Mind of Primitive*. New York, 1911.
Czekanowski, Jan: «Objektive Kriterien in der Ethnologie», *Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, XLII: 71-75, 1911.
Forrer, R.: *Urgeschichte des Europäers von der Menschwerdung zum Anbruch der Geschichte*. Stuttgart, 1908.
Hatt, Gudmund: «Moccasins and their Relations to Arctic Footwear». *Memoirs, American Anthhropological Association*, vol. 3, núm. 3, 1916.
Laufer, B.: *Chinese Pottery of the Han Dynasty*. Leiden, 1909.
Montelius, O.: «Der Handel in der Vorzeit». *Praehistorische Zeitschrift*, II: 249-291, 1910.
Obermaier, H.: *Der Mensch der Vorzeit*. Berlin, n.d.
Rivers, W. H. R.: *Kinship and Social*. London, 1914.
Tylor, E. B.: *Primitive Culture*. New York, 1889a.
«On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to the Laws of Marriage and Descent». *Journal of the Anthropological Institute*, 18: 245-272, 1889b.
Wissler, C.: «Material Cultures of the North American Indians». *American Anthropologist*, 16: 477-505, 1914.
«Aboriginal Maize Culture as a Typical Culture-Complex». *American Journal of Sociology*, 656-661, 1916.

Edward Sapir
1884-1939

Antecedentes

Edward Sapir nació en Alemania. Su familia emigró a América cuando él tenía 5 años. El primer trabajo de su padre fue como cantante en Richmond, Virginia, cuando Edward empezó la escuela, pero su familia pronto se trasladó a Nueva York y se estableció en Lower East Side. Sapir fue criado en la estricta tradición del judaismo ortodoxo. Cuando creció desechó lo que creía que eran las restricciones de la ortodoxia, pero retuvo muchos de sus puntos de vista durante su vida.

Aunque su familia era muy pobre, se las arregló para continuar su educación, ganó una beca para estudiar en la escuela Horace Mann y después otra Pulitzer para Columbia.

Después de su graduación en 1904, realizó durante un año un curso de postgraduado sobre lenguas germánicas y semíticas en Columbia. Su interés por el lenguaje le hizo conocer a Franz Boas, quien le hizo perder su interés por las lenguas no escritas para extendérselo al resto de la Antropología. Desde ese momento su trabajo más importante fue sobre de la antropología lingüística.

Habiendo terminado su M.A. en 1905, Sapir, con el apoyo de Boas, se fue a la parte más baja del río Columbia para estudiar el wishram. El año siguiente trabajó en una gramática sobre el lenguaje takelma de Oregón. Esta gramática fue presentada como su tesis doctoral en 1907 y publicada en 1912. Sus estudios sobre wishram habían sido publicados en 1909.

Sapir pasó el año académico 1907-1908 como becario investigador en el nuevo departamento de antropología de la universidad de California, en Berkeley. Ya que la Universidad era incapaz de darle un trabajo permanente, se fue a la universidad

de Pensilvania, donde permaneció durante dos años, primero como colaborador y después como instructor. Aunque una pequeña parte de su trabajo sobre el lenguaje paiute de la familia shoshonean fue publicado antes de 1930, la parte más importante de este se publicó durante este periodo en Filadelfia. Este estudio verificó la teoría de la familia de lenguajes uto-azteca.

Sapir pronto estableció su versatilidad, sus intereses, que incluían psiquiatría, psicología, sociología, etnología, folclore y religión. Leía mucho y recordaba asombrosamente —podía recordar gran cantidad de información cuando necesitaba dar un ejemplo o recordar una teoría.

En 1910 se casó y se fue a Ottawa como jefe de la recientemente establecida división de antropología de investigación geológica de Canadá. Este trabajo le facilitó buenas oportunidades para el trabajo en su campo. Allí, en sus primeros años, hizo una sucesión de etnografías descriptivas y resúmenes de grandes compendios de datos con demostraciones de los principios subyacentes, tales como «La organización social de las tribus de la costa oeste» (1915) y «Perspectiva temporal en la cultura americana aborigen: un estudio con método» (1916). A un artículo escrito como respuesta a la reformulación de Kroeber del concepto de superorgánico de Spencer, se le llamó «¿Necesitamos un superorgánico?» (1917) y fue la primera de las muchas afirmaciones en las que Sapir enfatizó la importancia del individuo en el estudio de la cultura. En 1921, publicó su único libro, *Language*.

Sin embargo, Sapir se sintió solo en Ottawa. Sus intereses intelectuales se centraron cada vez más en los problemas psicológicos de la cultura —un interés no compartido por ninguno de sus colegas—. Su mujer murió después de una larga enfermedad, dejándole con tres hijos. Cuando se le pidió que se uniera al departamento de antropología de Chicago en 1925, aceptó en seguida.

En Chicago, donde el departamento había sido formado hacía poco tiempo por Fay-Cooper Cole, Sapir pudo preparar a los estudiantes que estaban interesados en la teoría y práctica de la lingüística, y por primera vez hizo uso de su gran habilidad como profesor. También se hizo muy popular fuera de la universidad y se le pedía su colaboración. Estuvo muy ocupado en Chicago: se volvió a casar, mantuvo un programa de clases apretado, y lo hizo a la vez que estudiaba un lenguaje africano a través de un joven inmigrante que conoció, que trabajaba en una bolera.

Continuaban creciendo sus intereses en los problemas de la personalidad y la cultura. Incorporaba ideas de libros como *Psychological Types* de Jung y *Meaning of Meaning* de Ogden y Richards en un curso que impartió en Columbia el verano anterior del que fue a Chicago, y el que realizó más plenamente en la universidad de Chicago. En ese momento, empezó a interesarse más por la semántica, lo que le llevó a un estudio intenso del lenguaje inglés y de la comunicación.

Para Sapir, los enfoques sociológicos eran o patentes o amenazaban la autonomía del yo. Continuamente insistía en la importancia de la persona. Estaba en contra de las afirmaciones convencionales etnográficas, ya que eran inadecuadas porque eran formulaciones generales que decían poco acerca de la variación, el conflicto, la negación y la emoción. La solución , creía, estaba en el uso de las técnicas de la psicología del individuo, particularmente la psicoterapia. La antropología, insistía, estaba interesada en las semejanzas entre las personas.

El trabajo más importante de Sapir, por contra, fue siempre el lenguaje. Los artículos que escribió sobre cultura y personalidad fueron a menudo respuestas a peticiones o ramificaciones de sus estudios lingüísticos. Junto a Leonard Bloomfield, era considerado el fundador de la lingüística descriptiva formal y el método distributivo que la caracterizaba. También trabajó en la lingüística histórica y comparativa, sobre todo con las lenguas indias americanas, particularmente el navajo, yana, nootka, tlingit, sarcee, kutche, chinook y el paiute sureño. También se le recuerda por una serie de análisis intrincados de las primeras fases del indoeuropeo.

En 1931, Sapir aceptó una cátedra en Yale y, con la ayuda de un joven llamado George Peter Murdock, que había sido aceptado como colaborador temporalmente en el departamento de sociología, fundó allí el departamento de antropología. Continuó ocupándose por su cuenta de los problemas psicológicos, fundando un seminario anual para estudiar el impacto de la cultura en la personalidad, estableciendo un comité sobre personalidad y cultura para el consejo de investigación nacional y escribiendo artículos sobre «La antropología cultural y la psiquiatría» (1932) y «La contribución de la psiquiatría para comprensión de la conducta» (1937).

Sapir hizo algo más con el lenguaje que sólo estudiarlo. Era poeta y, durante muchos años, sus poemas aparecieron regularmente en *The New Republic*, *The Nation*, *Poetry* y en otras revistas. Mantuvo una correspondencia prolífera con Ruth Benedict (quien también escribía poesía y en cuya antropología tuvo un papel decisivo) en la que mostró tener una perspicacia aguda en un mundo en el que los demás parecían hallarse muy lejos del universo técnico del análisis lingüístico.

Sapir, en 1937, sufrió varios ataques cardiacos y, después de una larga enfermedad, murió tempranamente en 1939. Su muerte truncó varios proyectos, incluyendo el análisis de una gran cantidad de datos etnográficos y estudios extensos sobre los lenguajes indoeuropeos y semíticos.

Introducción

Edward Sapir, aunque sobre todo un antropólogo de molde boasiano, fue uno de los fundadores de la ciencia lingüística. Sus contribuciones a la lingüística, que son mayoritariamente técnicas, son de una naturaleza básica y permanente. Como muchos de sus contemporáneos (excepto Kroeber, que había estado mucho más preparado psicológicamente que ninguno de ellos), Sapir tenía interés en el lugar del individuo en la cultura, y de esta forma en los estudios de la cultura y la personalidad. Su interés por el individuo parece, sin embargo, haber tenido un enfoque de la mente humana más cognoscitivo que emocional.

Sapir llegó hasta la lingüística antropológica desde la filología alemana. Su mayor aportación a la antropología y a la lingüística fue su insistencia, énfasis a la importancia de la cultura y a la analogía del lenguaje y de la cultura. Vivió cuando todavía era necesario discutir que el tipo de lenguaje que unas personas o un individuo hablaba, no tenía nada que ver con la raza, y, que llamar a cualquier lenguaje primitivo, es malinterpretar que todos los lenguajes están completamente desarrollados dentro de sus propias metas culturales.

Sapir argumentaba que no hay una unión casual entre un lenguaje y una cultura. Consideraba como cultura lo que hace y piensa un grupo social, y consideraba el lenguaje como una manera de pensar. También consideraba el lenguaje como la «guía simbólica hacia la cultura». Este enfoque del lenguaje le llevó, a través del trabajo de su colaborador Benjamin Lee Whorf, al desarrollo de la hipótesis Sapir-Whorf, que propone una relación muy estrecha entre las categorías culturales y el lenguaje. Sapir, junto con Boas, fue uno de los primeros estudiosos de la lingüística que vio la diferencia entre los aspectos universales y particulares del lenguaje. Su formulación de los aspectos universales del lenguaje, le convirtió en uno de los primeros en la teoría antropológica y lingüística que hizo hincapié en las estructuras profundas del lenguaje, lo que luego se convirtió en una base importante del estructuralismo francés.

8. El estatus de la lingüística como ciencia*

Se puede decir que la lingüística ha empezado su carrera científica con el estudio comparativo y la reconstrucción de los lenguajes indoeuropeos. A lo largo de sus minuciosas investigaciones, los lingüistas indoeuropeos han desarrollado gradualmente una técnica que está probablemente más cerca de la perfección que la de cualquier otra ciencia relacionada con las instituciones del hombre. Muchas de las formulaciones de la lingüística indoeuropea comparativa tienen una claridad y regularidad que recuerdan a las fórmulas o a las así llamadas leyes, de la ciencia natural. La ligüística histórica y comparativa ha sido mayoritariamente construida sobre la base hipotética de que los cambios fonéticos son regulares y que la mayoría de los reajustes morfológicos en el lenguaje evolucionan como productos aparte en el despertar de estos desarrollos fonéticos regulares. Muchos podrían estar dispuestos a negar la necesidad psicológica de la regularidad del cambio fonético, pero es verdad, es un hecho de la experiencia lingüística concreta, que la creencia en tal regularidad ha sido el enfoque de más éxito a los problemas históricos del lenguaje. El por qué tales regularidades se forman y por qué es necesario asumir la regularidad del cambio fonético, son preguntas que el lingüista avezado es incapaz de responder satisfactoriamente. Pero el siguiente paso no es que espere mejorar sus métodos al descartar las hipótesis comprobadas y al dejar el campo abierto a toda clase de explicaciones psicológicas y sociológicas, que no concuerden inmediatamente con lo que conocemos verdaderamente acerca del comportamiento histórico del lenguaje. Una interpretación psicológica y sociológica como la de la regularidad en el cambio lingüístico, con la que los estudiosos del lenguaje han estado mucho tiempo familiarizados, es sin lugar a dudas deseable e incluso necesaria. Pero ni la sociología ni la psicología están en la posición de decirle a la lingüística qué clases de formulaciones históricas tiene que hacer el lingüista. En el mejor de los casos, estas disciplinas pueden incitar al lingüista a que se preocupe de manera más vital que antes del problema de observar la historia lingüística en la gran estructura de la conducta humana en el individuo y la sociedad.

Los metodos desarrollados por los indoeuropeístas se han aplicado con un gran éxito a otros grupos de lenguajes. Está muy claro que lo aplican tan rigurosamente a los lenguajes primitivos no escritos de África y América como a las formas más conocidas de discurso de los pueblos más sofisticados. Es probablemente en las lenguas de esos pueblos más culturizados que la regularidad fundamental de los procesos lingüísticos se ha visto más a menudo alterada por

* Impreso de *Language 5*, núm. 4, págs. 207-214, diciembre, 1929, con el permiso de Linguistic Society of America.

la operación de tales tendencias conflictivas como préstamo de otras lenguas, la mezcla dialectal, y las diferenciaciones sociales del discurso. Cuanto más nos dedicamos al estudio comparativo de las lenguas de un stock lingüístico primitivo, más claramente nos damos cuenta de que la ley fonética y la igualación analógica son la única llave satisfactoria para el desenmarañamiento del desarrollo de los dialectos y los lenguajes desde una base común. Las experiencias del profesor Leonard Bloomfield con el algonkiano central y las mías propias con el athabascan no dejan nada que desear a este respecto y son una respuesta satisfactoria para aquellos que encuentran difícil aceptar la regularidad de la operación a larga escala de todas esas fuerzas lingüísticas inconscientes que en su totalidad nos aportan un cambio fonético regular y un reajuste morfológico sobre la base de este cambio. No es sólo teóricamente posible predecir la corrección de formas específicas entre los pueblos analfabetos partiendo de la base de tales leyes fonéticas como han sido elaboradas por ellos; tales predicciones están ya archivadas en gran número. No hay ninguna duda de que los métodos desarrollados primero en el campo de la lingüística indoeuropea están destinados a desempeñar un papel importante conscientemente en el estudio de todos los otros grupos de lenguajes, y que es a través de ellos y a través de su extensión gradual que esperamos llegar a las referencias históricas significantes como a las relaciones remotas entre los grupos de lenguajes que muestran pocos signos superficiales de tener un origen común.

El propósito más importante de este trabajo, sin embargo, no es insistir en lo que ha hecho ya la lingüística, sino más bien señalar algunas de las conexiones entre la lingüística y las otras disciplinas lingüísticas y, sobre todo, plantear la pregunta de en qué sentido la lingüística puede ser llamada «ciencia». El valor de la lingüística para la antropología y la historia cultural ha sido durante mucho tiempo reconocido. Cuando se ha hecho investigación lingüística, se ha visto que el lenguaje es una herramienta útil en las ciencias del hombre y que el mismo ha requerido y obtenido una gran cantidad de luz del resto de estas ciencias. Es difícil para un lingüista moderno confinarse a su tema tradicional. A no ser que no tenga nada de imaginación, sólo puede compartir algunos o todos los intereses mutuos que unen la lingüística con la antropología y la historia cultural, con la sociología, la psicología, la filosofía, y, más remotamente, con la física y la fisiología.

El lenguaje se está volviendo más valioso, como guía para el estudio científico de cualquier cultura. En cierto sentido, los modelos culturales reticulares de una civilización están señalados en el lenguaje que expresa esa civilización. Es una ilusión pensar que podemos entender los contornos significativos de una cultura a través de la observación absoluta y sin la guía del simbolismo lingüístico que hace estos contornos significativos e inteligibles para la sociedad. Algún día, el intento de ser un experto en una cultura primitiva sin la ayuda del lenguaje de su sociedad, parecerá tan de aficionados como la labor de un historiador que no puede manejar los documentos originales de la civilización que está describiendo.

El lenguaje es una guía para la «realidad social». Aunque normalmente no se piensa en el lenguaje como algo de interés esencial para los estudiosos de las

ciencias sociales, este condiciona poderosamente todo nuestro razonamiento de los problemas y procesos sociales. Los seres humanos no viven en el mundo objetivo solos, ni solos en el mundo de la actividad social, como se entiende ordinariamente, sino que están a la merced del lenguaje particular que se ha convertido en el medio de expresión de su sociedad. Es casi una ilusión imaginar que uno se ajusta a la realidad esencialmente sin el uso del lenguaje, y que el lenguaje es meramente un medio incidental de resolver los problemas específicos de comunicación o reflexión. El hecho es que el «mundo real» está en gran parte construido sobre los hábitos lingüísticos del grupo. Nunca dos lenguas son suficientemente similares como para ser consideradas representantes de la misma realidad social. Los mundos en que viven las diferentes sociedades son mundos distintos, no es simplemente el mismo mundo con etiquetas diferentes.

El entender un simple poema, por ejemplo, no solamente comporta la comprensión de las palabras en su significado normal, sino una comprensión completa de la vida entera de la comunidad, de la misma manera en que se ve reflejada en las palabras, o como se sugiere por sus alusiones. Comparativamente, incluso actos simples de percepción están mucho más a la merced de los modelos sociales llamados palabras de lo que podemos suponer. Si alguien dibuja unas cuantas líneas, por ejemplo, de diferentes tamaños, se perciben divisibles en categorías tales como «recto», «torcido», «curvo», «zigzagueante», por la subjetividad clasificativa de los mismos términos lingüísticos. Vemos y oímos, y a la vez experimentamos lo que hacemos porque los hábitos del lenguaje de nuestra comunidad predisponen a ciertas elecciones de interpretación.

Para los problemas más fundamentales de un estudioso de la cultura humana, por consiguiente, seguro que se convierte en algo más y más importante el conocimiento de los mecanismos lingüísticos y los acontecimientos históricos, a la vez que nuestro análisis de la conducta social se vuelve más refinado. Desde este punto de vista, podríamos pensar en el lenguaje como la *guía simbólica hacia la cultura*. También, aparte, la lingüística es de gran ayuda en el estudio de los fenómenos culturales. Se han difundido muchos objetos culturales e ideas en conexión con su terminología; así que un estudio de la distribución de términos significantes culturalmente, arroja a menudo una luz inesperada en la historia de las invenciones e ideas. Este tipo de investigación, que ya tiene éxito en la historia de la cultura europea y asiática, está destinado a ser de gran ayuda en la reconstrucción de las culturas primitivas.

El valor de la lingüística para la sociología en el sentido más estricto de la palabra, es también cierto para el teórico antropológico. Los sociólogos están lógicamente interesados en la técnica de la comunicación entre los seres humanos. Desde este punto de vista, las facilidades y barreras del lenguaje son de la máxima importancia y deben de ser estudiadas en su interacción con muchos otros factores que contribuyen a la facilidad o dificultad de la transmisión de ideas y modelos de conducta. Aún más, el sociólogo está necesariamente interesado en el significado simbólico, en un sentido social, de las diferencias lingüísticas que aparecen en cualquier gran comunidad. La corrección del discurso, o lo que se podría llamar «estilo social» en el discurso, es más estético que de interés

gramatical. Modas particulares de pronunciación, giros característicos de los sintagmas, formas coloquiales del discurso, terminologías profesionales de todas las características— estos son algunos de los muchos símbolos en los que la sociedad se distribuye y son de crucial importancia para la comprensión del desarrollo de las actitudes sociales e individuales. No será posible para un estudioso de lo social evaluar tales fenómenos, a no ser que tenga muy claras las nociones del antecedente lingüístico con las que los simbolismos sociales de tipo lingüístico han de ser estimados.

Anima mucho el que el psicólogo haya ido interesándose más y más en los datos lingüísticos. Incluso no se sabe si él ha sido capaz de contribuir bastante a la comprensión de la conducta del lenguaje, más allá de lo que el mismo lingüista ha sido capaz de formular partiendo de sus datos. Pero se está observando rápidamente y acertadamente, que las explicaciones psicológicas de los mismos lingüistas necesitan ser replanteadas en términos más generales; así que, hechos puramente lingüísticos, pueden ser vistos como formas especializadas de la conducta simbólica. Quizá los psicólogos se han preocupado demasiado de las bases psicológicas simples del discurso, y no han profundizado mucho en el estudio de su naturaleza simbólica. Esto probablemente se debe a que en general, los psicólogos, tienen poca conciencia de la importancia fundamental del simbolismo en la conducta. Parece probable que precisamente en el campo del simbolismo, las formas y procesos lingüísticos contribuirán más al enriquecimiento de la psicología.

Se deben considerar todas las actividades como definitivamente funcionales en el sentido inmediato, o como simbólicas, o como una mezcla de ambas. Si yo empujo una puerta para entrar en una casa, el significado del acto se establece precisamente en que esta me permite entrar fácilmente. Pero si yo «llamo a la puerta», una pequeña reflexión me muestra que el golpe por sí mismo no me abre la puerta. Este sirve meramente como un signo para que alguien venga a abrirme-la. Llamar a la puerta es un sustituto del acto más primitivo de empujarla por propia decisión. Tenemos aquí los rudimentos de lo que podría ser llamado lenguaje. Un gran número de actos son actos del lenguaje en este sentido elemental. Esto quiere decir que no son importantes para nosotros por el trabajo que inmediatamente hacen, sino porque sirven de signos mediadores de otros signos más importantes. Un signo primitivo tiene alguna semejanza objetiva con lo que toma su lugar o señala. Así, llamar a la puerta tiene una relación definitiva con la acción intencionada hecha en la puerta. Algunos signos se convierten en formas abreviadas de actividades funcionales que se pueden usar como referencia. Así, enseñarle el puño a una persona, es una forma abreviada y menos dañina que pegarle. Si tal gesto se convierte en uno lo suficientemente expresivo para la sociedad, como para constituir de alguna manera el equivalente de un abuso o amenaza, éste se verá como un símbolo en el sentido propio de la palabra.

Los símbolos de esta clase son primarios en el sentido de que la semejanza del símbolo con lo que este establece es todavía bastante evidente. Con el paso del tiempo, los símbolos cambian tanto formalmente que, incluso, pierden toda conexión exterior con lo que ellos representan. Así, no hay semejanza entre un trozo de ropa coloreado de rojo, blanco y azul, con la bandera de Estados

Unidos de América —en sí misma una noción compleja y no fácil de definir—. La bandera debe así ser vista como un símbolo secundario o referencial. La forma de entender el lenguaje psicológicamente, parece, es verlo como el ejemplo más complicado de un grupo de símbolos secundario o referencial que la sociedad ha evolucionado. Podría ser que originalmente, los primeros gritos u otro tipo de símbolos desarrollados por el hombre, tuvieran alguna conexión con ciertas emociones, actividades o nociones. Pero no se puede trazar una conexión directamente entre las palabras, o combinaciones de palabras, con lo que hacen referencia.

La lingüística es ya uno de los más difíciles y fundamentales campos de investigación. Es probable que exista en el futuro una integración verdaderamente fructífera de los estudios lingüísticos y psicológicos. Podríamos pensar que la lingüística está destinada a tener un valor muy especial para la psicología configurativa (la psicología Gestalt), ya que para todas las formas de cultura, parece que es el lenguaje el que desarrolla sus modelos fundamentales con, relativamente, la más completa separación de otros tipos de modelo cultural. Entonces, la lingüística podría esperar convertirse, a la larga, en una guía para la comprensión de la «geografía psicológica» de la cultura. En la vida cotidiana, los simbolismos básicos de la conducta están densamente sobrepuestos por modelos funcionales cruzados que tienen una desconcertante variedad. Esto sucede porque cada acto único de la conducta humana es el punto de encuentro de muchas configuraciones distintas, y es muy difícil para la mayoría de nosotros, llegar a la noción en la conducta de forma contextual y no contextual. Podría parecer que la lingüística tiene un valor muy peculiar para los estudios configurativos porque la formación del lenguaje es, hasta cierta extensión, autosuficiente y no significativamente a la merced de los modelos entrecruzados de tipo no lingüístico.

Es notable el hecho de que, en pocos años, la filosofía se haya preocupado de los problemas del lenguaje como no lo había hecho antes. Ha pasado la época en que las formas y procesos gramaticales podían ser fácilmente traducidas por los filósofos en conceptos metafísicos. Los filósofos necesitan entender el lenguaje para protegerse de sus propios hábitos lingüísticos, y así, no es sorprendente que la filosofía, intentando liberar la lógica de las trabas de la gramática, y para entender el conocimiento y significado del simbolismo, debe de hacer una crítica preliminar del mismo proceso lingüístico. Los lingüistas estarían en una posición excelente para ayudar en el proceso de esclarecernos las implicaciones de nuestros términos y procedimientos lingüísticos. De todos los estudiosos de la conducta humana, el lingüista debe de ser, por la naturaleza de su materia, el más relativista en el sentimiento, los últimos en ser cautivados por las formas de su propio discurso.

Una palabra respecto a la relación entre la lingüística y las ciencias naturales. Los estudiosos de la ligüística han estado mucho tiempo en deuda por su equipo técnico con las ciencias naturales, particularmente la física y la fisiología. La fonética, un pre-requisito necesario para todo trabajo exacto en la lingüística, es imposible sin algunos conocimientos acústicos y fisiológicos de los órganos del discurso. Son particularmente estos estudiosos del lenguaje quienes están más interesados en los detalles realistas de la conducta del discurso concreto en el individuo, que en los modelos socializados del lenguaje, quienes deberían tener

recursos constantes para las ciencias sociales. Pero es poco probable que la experiencia acumulada de la investigación lingüística pudiera proveer más de una pista válida para el establecimiento de los problemas de la investigación en la misma acústica y fisiología.

En resumen, está claro que el interés en el lenguaje ha estado, en estos últimos años, transcendiendo a círculos estrictamente lingüísticos. Esto es inevitable, ya que, para la comprensión de los mecanismos del lenguaje, es necesario el estudio de los problemas históricos y los de la conducta humana. Sólo podemos esperar que los lingüistas sean cada vez más conscientes de la importancia de su materia en el campo general de la ciencia y no pueden estar distanciados detrás de una tradición que amenaza en convertirse en escolástica cuando no está vitalizada por los intereses que están detrás del interés formal del mismo lenguaje.

¿Dónde, finalmente, se sitúa la lingüística como ciencia? ¿Pertenece a las ciencias naturales, junto a la biología, o a las ciencias sociales? Parece que hay dos factores que son los responsables de la tendencia persistente en observar los datos lingüísticos desde un punto de vista biológico. En primer lugar, está el hecho obvio de que la técnica actual de la conducta del lenguaje conlleva ajustes muy específicos de tipo fisiológico. En segundo lugar, la regularidad y tipicidad de los procesos lingüísticos se basan en un sentimiento casi romántico del contraste con la conducta aparentemente libre e indeterminada de los seres humanos, estudiados desde el punto de vista de la cultura. Pero la regularidad del cambio fonético es sólo superficialmente análoga a un automatismo biológico. Esto es precisamente porque el lenguaje está tan estrictamente socializado a un tipo de conducta humana como todo lo demás en la cultura y todavía demuestra en sus esquemas y tendencias tales irregularidades como sólo el científico natural tiene el hábito de formular, que la lingüística es de importancia estratégica para la ciencia social. Detrás de la aparente inexistencia de leyes de los fenómenos sociales, hay una regularidad de configuración y tendencia que es tan real como la regularidad de los procesos físicos en el mundo mecánico, aunque es una regularidad de infinitamente menor rigidez aparente y de otra forma de aprehensión por nuestra parte. El lenguaje es primariamente un producto social o cultural y debe ser entendido como tal. Su regularidad y desarrollo formal descansan sobre consideraciones de naturaleza biológia y psicológica. Pero esta regularidad y nuestra inconsciencia subyacente de sus formas típicas, no hace de la lingüística un simple adjunto de la biología o la psicología. Mejor que cualquier otra ciencia social, la lingüística nos enseña con sus datos y métodos, necesariamente más fácilmente definidos que los datos y métodos de cualquier otro tipo de disciplina que tenga que ver con la conducta socializada, la posibilidad de un estudio científico consciente de la sociedad que no imita los métodos ni intenta adoptar, sin revisar los conceptos de las ciencias naturales. Es particularmente importante que los lingüistas, que son a menudo acusados, y justamente, de no mirar más allá de los agradables modelos de su materia, deberían darse cuenta de lo que su ciencia puede significar para la interpretación de la conducta humana en general. Tanto si les gusta como si no, deben de preocuparse cada vez más de los muchos problemas antropológicos, sociológicos y psicológicos que invaden el campo del lenguaje.

Benjamin Lee Whorf 1897-1941

Antecedentes

Benjamin Lee Whorf nació en una antigua familia de Nueva Inglaterra, cuyos antecesores se habían establecido en Provincetown poco después de la llegada de los peregrinos. Su padre, Harry Church Whorf, fue un artista comercial (cuyo trabajo incluyó el diseño del lavabo para el Old Dutch Cleanser) y un hombre con muchos intereses —la fotografía, el diseño de escenarios, escribir obras de teatro y dirigir.

Benjamin y sus dos hermanos pequeños (ambos llegaron a ser famosos —John, un artista famoso por sus acuarelas, y Richard, un actor y director de teatro y cine—) crecieron en una atmósfera llena del drama, libros, dibujos, manuscritos, química, y equipo fotográfico. Sin lugar a dudas, muchos de los intereses que le llevaron a la lingüística, se desarrollaron cuando era un niño. Leyó y releyó *Conquest of Mexico* de Prescott; su padre realizó diseños de escenarios para una obra que Benjamin había escrito acerca de una princesa maya —su investigación le llevó a la arqueología maya. La botánica, la astrología, las cifras y códigos fueron también sus grandes intereses. Estaba especialmente intrigado por la química y la fotografía, y, en 1914, marchó al instituto de tecnología de Massachusetts para estudiar ingeniería química.

Después de graduarse en el instituto de ingeniería de Massachusetts, se convirtió en un experto en la ingeniería de la prevención del fuego y, en 1919, se unió a la

compañía de seguros Hartford, donde se le valoró por su habilidad por propiciar los negocios, así como por su habilidad técnica. Se le nombró agente especial en 1928 y fue elegido subsecretario de la Compañía en 1940. Permaneció como empleado de esta Compañía durante el resto de su vida, aunque a veces su valía profesional era igual a la de los profesores investigadores. Rehusó muchas ofertas de trabajos académicos, alegando que su situación en los negocios le ofrecía una forma de vivir más cómoda y una oportunidad más amplia de desarrollar a su manera sus intereses intelectuales.

Después de establecerse en Hartford, escribió un «libro de filosofía religiosa en forma de novela». Fue rechazado por cada uno de los editores que lo vio. Al mismo tiempo, terminó un manunscrito más corto «Porqué he rehusado la evolución». Sus conclusiones fueron que la clave a las contradicciones de las cosmologías bíblica y científica estaba en la interpretación lingüística del Antiguo Testamento. En 1924, empezó a estudiar hebreo. Recibió una influencia muy importante, la del trabajo de un dramaturgo francès, filólogo y místico de los primeros años del siglo XIX, Antoine Fabre d'Olivet, especialmente *La langue hebraïque restituée* (1815-1816), que intentaba mostrar el significado oculto de la Biblia a través de un análisis de la estructura de la raíz trilítera hebrea.

Estimulado de esta manera, Whorf leyó más sobre la lingüística. En el proceso, hizo uso de las colecciones de la Biblioteca Watkinson, cuya colección de etnología, folclore y lenguaje indio americano, reavivó su interés anterior en las antigüedades mexicanas. En 1926, empezó estudiando seriamente el azteca, en 1928, el maya.

Whorf empezó una fluida correspondencia con A.M.Tozzer de Harvard, quien le animó a traducir una página de una copia de un antiguo manuscrito, que estaba en el museo Peabody. Esto tuvo como resultado el ensayo que leyó antes del 23 Congreso Internacional de Americanistas en 1928, y que, más tarde, fue publicado como «Relación azteca del periodo del declive tolteca».

Al final de 1928, su trabajo sobre las relaciones familiares entre el tepecano, el piman y el azteca, había progresado hasta tal punto que pidió una beca de investigación del Consejo de Investigación de la Ciencia Social, para permitirse un trabajo más intenso. En los años siguientes, visitó la ciudad de México y publicó una extensa serie de trabajos concernientes a los jeroglíficos mayas.

En 1931, Whorf se inscribió en el curso de Edward Sapir sobre Lingüística Americana-India en Yale; fue su iniciación en la lingüística. Su experiencia en Yale le puso en contacto con un grupo de estudiosos de primera clase —Morris Swadesh, George Trager, Carl Voeglin, Mary Haas y William Dyk— y templó su entusiasmo por las teorías lingüísticas extrañas. En 1937-1938 fue profesor de antropología en Yale.

Sapir le influyó, dándole ánimos para que estudiara el hopi, lejanamente relacionado con el azteca. Utilizando los métodos investigadores aprendidos de Sapir, trabajó mucho con un informante hopi que vivía en Nueva York. En 1935, había preparado una gramática y diccionario provisionales, pero exceptuando un breve esquema de la gramática hopi en *Linguistic Structure of Native America* de Harry Hoijer y dos artículos técnicos, estas investigaciones no fueron nunca publicadas.

La aportación más importante de Whorf a la antropología es su trabajo sobre la relación entre el lenguaje y el pensamiento. «An American Indian Model of the Universe» (probablemente escrito en 1936, pero no publicado hasta 1950) exploró las implicaciones del sistema verbal hopi, teniendo en cuenta la concepción hopi del espacio y el tiempo. También entonces publicó su artículo más conocido: «The Relations of Habitual Thought and Behavior to Language», en 1939.

Durante esta época se enfrentaba a una enfermedad larga y prolongada, a la que sucumbió el 26 de julio de 1941, cuando tenía 44 años.

Introducción

Whorf causó un profundo impacto en la antropología cultural y la lingüística con un grupo muy simple de ideas: el significado es esencial, proclamaba, para el estudio de la lingüística, y las categorías del significado cambian de una tradición cultural a otra.

Los puntos de vista de Whorf se exponen de una manera que se considera sin estilo, hoy en día, porque proclamaba que el lenguaje refleja y constriñe «el pensamiento». Por lo menos podemos estar de acuerdo en que el lenguaje que se aprende, necesariamente constriñe y estructura lo que uno dice. Presumiblemente, se «piensa» también en los términos del lenguaje propio. Por esta razón, las categorías del pensamiento son las categorías de una cultura particular. Los ejemplos de Whorf están ejemplificados: las dimensiones temporales del lenguaje hopi son, proclamaba, diferentes de las del inglés. De esta forma, la cultura hopi y la americana están opuestas en por lo menos una dimensión importante de la percepción.

La tesis de Whorf ha sido llamada «relativismo lingüístico», un término muy inadecuado que contiene todos los aspectos desagradables del relativismo cultural, sin sus verdades simples, al mismo tiempo que permite a algunos interpretar a Whorf como un determinista lingüístico, lo que, seguramente, es malinterpretarlo.

El problema subyacente de Whorf fue el de encontrar los aspectos ocultos de las categorías lingüísticas. Uno de sus ejemplos favoritos (aunque no está publicado) era señalar los dos plurales del inglés para hablar de diferentes clases de pescado —el plural -s y el plural cero—. La diferencia entre ambos sólo se puede encontrar en el hábito cultural. Si lo comemos, lleva el plural cero (atún, arenque, perca); si no, lleva el plural -s (tiburones, ventosas, etc). Hay excepciones (la anguila, no estamos seguros acerca de su plural y de su comestibilidad), pero la regla se suele mantener en muchos casos. Whorf mantiene que debe de haber muchas de estas «reglas gramaticales» que están marcadas así por la cultura. La costumbre cultural hace cambiar, y así parece que el ejemplo de Whorf de los dos plurales en inglés para diferentes clases de pescado es verdad. Cuando escribió este artículo en 1939, no se consideraba que los tiburones se pudieran comer. Sin embargo «el tiburón» se ha estado comiendo en las áreas costeras de California y Oregón desde más o menos 1970. Ha desaparecido la «s».

Ciertamente estamos enfrentándonos con el hecho de que el inglés no tiene un pronombre singular de tercera persona, sea sujeto u objeto, que no codifica por el sexo; y, de hecho, el inglés no tiene un nombre común para muchas especies (perro, vaca, hombre) que no codifique por el sexo. Whorf estaba comprometido en la búsqueda de esas palabras para la persona que ocupa la presidencia.

Dos cosas le sucedieron a Whorf. Por una parte, a su obra se la llamó «etnociencia». Por otra parte, fue mal interpretado y se le calificó de determinista. Sin embargo, debe recordarse que Whorf era un hombre ingenuo pero experto, firme pero disciplinado, con una imaginación cultural envidiable. En nuestra opinión, se debe leer a Whorf por sus ideas acerca de la cultura, no tanto por la lingüística y evocación como por sus resultados. Pocas veces alguien ha escrito una antropología tan deliciosamente excitante.

9. La relación del pensamiento y el comportamiento habituales con el lenguaje*

Probablemente, estarán todos de acuerdo con que un modelo aceptado del uso de las palabras, es a menudo prioritario en ciertas vertientes del pensamiento y formas de conducta, pero quien está de acuerdo con esta exposición no ve más que, por una parte, un reconocimiento trivial del poder hipnótico de la terminología filosófica de lemas y slóganes y, por otra, una unión de gritos. Ver sólo esto, es perder el punto de una de las interconexiones importantes que Sapir vio entre el lenguaje, la cultura y la psicología, y sucintamente lo expresó en la cita introductoria (a este ensayo). No es tanto en estos usos especiales del lenguaje como en su forma constante de organizar los datos y sus análisis de cada día de los fenómenos que necesitamos para reconocer la influencia que tiene en otras actividades, culturales y personales.

El nombre de la situación cuando afecta al comportamiento

Observé un aspecto de esta situación antes de que estudiara bajo las órdenes del doctor Sapir, y en un campo usualmente considerado ajeno para la lingüística. Fue durante mi trabajo para una compañía de seguros de prevención de incendios, en el que inicié la tarea de analizar varios centenares de informes sobre las circunstancias que rodean el inicio de los incendios, y en algunos casos, de las explosiones. Mi análisis estaba dirigido hacia las condiciones puramente físicas, como una fallida instalación eléctrica, la presencia o ausencia de espacios ventilados entre los tubos metálicos y el enmaderado, etc., y los resultados se presentaban de esta manera. Sin lugar a dudas, esto fue escrito sin pensar que otros resultados serían o podrían ser revelados. Pero en su curso, se hizo evidente que no sólo una situación física como tal, sino el significado de esta situación para la gente, era algunas veces un factor, por la conducta de la gente, para que empezara el fuego. Y este factor significativo estaba más claro cuando tenía un *significado lingüístico*, que se basaba en el nombre o en la descripción lingüística comúnmente aplicada a la situación. Así, alrededor de un almacenamiento de lo que se llama «camiones de gasolina», tendremos un cierto tipo de conducta, es decir, se tendrá más cuidado; mientras que alrededor de un almacenamiento de lo que se llama «camiones vacíos de gasolina», tenderá a ser diferente —sin cuidado, con poca precaución al fumar o tirar colillas de cigarrillos—. Aunque los camiones «vacíos» son quizá los más peligrosos, ya que contienen vapor explosivo. Físicamente, la situación es peligrosa, pero el análisis lingüístico, de acuerdo con la analogía regular, debe de emplear la palabra «vacío», que inevitablemente sugiere falta de peligro. La palabra «vacío» se usa en dos modelos lingüísticos: (1) como un sinónimo virtual para «nulo, invalidado, negativo, inerte», (2) aplicado al análisis de situaciones físicas sin tener en cuenta, por ejemplo, el vapor, los vestigios del líquido o los desechos dejados en el contenedor. Se le pone nombre a la situación en un modelo (2), y el nombre es «causada» o en el (1), «cumplida»; siendo esta una fórmula general para el condicionamiento lingüístico de la conducta para las situaciones peligrosas.

* Impreso de la editorial Leslie Spier, *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir* (Menasha, Visc.: Sapir Memorial Publication Fund, 1941), págs 75-93, con permiso del editor.

En una planta de destilación, el metal aún se aislaba con una composición preparada de piedra caliza y llamaban a la planta «piedra caliza hilada». No se hizo ningún esfuerzo para proteger esta cobertura del calor excesivo o del contacto con las llamas. Después de ser utilizado durante algún tiempo, el fuego que estaba debajo de uno de los alambiques, llegó hasta la «piedra caliza», que, con la sorpresa de todos, se quemó muy rápidamente. La exposición a los vapores del ácido acético, que salía de los alambiques, había convertido parte de la piedra caliza (carbonato de calcio) en acetato de calcio. Este, cuando se calienta por el fuego, se descompone, formando acetona inflamable. La conducta que permitió que el fuego estuviera cerca de la cobertura, estuvo inducida por la utilización de la palabra «piedra caliza», que por estar compuesta de la palabra «piedra», implica incombustibilidad.

Se vio que una gran olla de acero que contenía barniz hirviendo, se estaba sobrecalentando, y que llegaba a estar cerca de la temperatura en que ardía. El operario la quitó del fuego, transportándola sobre sus ruedas a una cierta distancia, pero no la cubrió. Al cabo de un minuto, más o menos, el barniz ardió. Aquí, la influencia lingüística es más compleja; se debe a la objetivación metafórica (la más tardía) de la «causa» como contacto o a la yuxtaposición espacial de las «cosas»: analizar la situación «sobre» en oposición a «fuera» del fuego. En realidad, había pasado el momento en que el fuego exterior era el factor principal; el sobrecalentamiento era ahora un proceso interno de convección en el barniz, provocado por la olla que había sido calentada intensamente, y todavía continuaba este proceso cuando estaba «fuera» del fuego.

El indicador de un calentador eléctrico, instalado sobre la pared, era usado poco, y para un trabajador, adquirió el sentido de una buena percha. Un vigilante entró por la noche y observó un centelleo, que luego describió como «encender una luz». No vio ninguna luz después y pensó que la bombilla se había fundido. No podía ver el indicador del calentador, porque la chaqueta estaba colgada de él. En seguida el calentador encendió la chaqueta, que incendió todo el edificio.

Agua residual sin utilizar de una curtiduría, contenía materia animal en un barreño que estaba instalado en el exterior, estando parcialmente tapado con una madera y parcialmente abierto. Esta situación se podría verbalizar como «pozo de agua». Por casualidad, un trabajador encendió un soplete por allí cerca, y tiró

la cerilla en este agua. Pero los residuos en descomposición estaban acumulando gas bajo la cubierta de madera, así que la situación era la contraria a «acuosa». Instantáneamente, un fulgor de llamas encendió el enmaderado y el fuego se extendió rápidamente al edificio contiguo.

Se preparó una habitación para el secado de pieles, con un fuelle en un extremo, para que hiciera corriente de aire a lo largo de la habitación y llegara hasta el exterior a través de un agujero que estaba en el otro extremo. El fuego empezó desde un soporte caliente del fuelle, que llevó las llamas directamente a las pieles y lo extendió a través de la habitación, destruyendo todas las reservas. Esta situación peligrosa fue la consecuencia del término «fuelle» que tiene equivalencia lingüística con «aquello que sopla», implicando que su función necesariamente es la de soplar. También su función está verbalizada como la de «soplar aire para secar», sin tener en cuenta que puede soplar a otras cosas, por ejemplo, a las llamas y chispas. En realidad, un fuelle simplemente hace una corriente de aire y puede vaciar a la vez que soplar. Debería haber sido instalado en el agujero del otro extremo, para expulsar el aire alrededor de las pieles, entonces por lo peligroso (su propia cubierta y soporte) y después fuera.

Al lado de un crisol de carbón quemado que se usaba para el aprovechamiento de cables, se descargó un montón de «cables de deshecho» —una verbalización engañosa, ya que eran hojas de cable de condensadores viejos de radios, que todavía tenían papeles de parafina entre ellos—. Al cabo de poco tiempo, la parafina se incendió y prendió fuego al tejado, quemándose la mitad.

Tales ejemplos, que pueden multiplicarse varias veces, serán suficientes para mostrar cómo se da a menudo el indicio a una cierta línea de conducta, por las analogías de las fórmulas lingüísticas, en las que se habla de la situación, y por la que hasta cierto grado se analiza, se clasifica, y se asigna su lugar en este mundo que está «en gran parte construido inconscientemente sobre los hábitos del lenguaje de grupo». Y nosotros siempre asumimos que el análisis lingístico hecho por nuestro grupo, refleja la realidad mejor de lo que lo hace.

Modelos gramaticales como interpretaciones de la experiencia

El material lingüístico de los ejemplos anteriores está limitado a palabras aisladas, sintagmas y modelos de rango limitado. No se puede estudiar dicho material sin pensar que hay una fuerza de mayor alcance proveniente de la gran escala de modelos de categorías gramaticales, tales como la pluralidad, el género y clasificaciones parecidas (animado, inanimado, etc.), tiempos, voces y otras formas verbales, clasificaciones del tipo «partes del diálogo»; y el dilema, de si una experiencia dada es indicada por un morfema, una palabra flexionada o una combinación sintáctica. Una categoría tal como la del número (singular comparado con plural) es una interpretación intencionada de todo tipo de experiencias, virtualmente del mundo o de la naturaleza; intenta decir cómo se debe de segmentar la experiencia, a qué experiencia se le llama «uno» y a cual

«varias». Pero la dificultad de apreciar tal influencia de largo alcance es grande, por su caracter referencial, por la dificultad de mantenerse aparte de nuestro propio lenguaje, que es un hábito y un *non est disputandum* cultural, y poder escrutinizarlo objetivamente. Y si tomamos un lenguaje muy diferente, este lenguaje se convierte en parte de la naturaleza, e incluso le hacemos lo que le hemos hecho a la naturaleza. Tendemos a pensar en nuestro propio lenguaje para analizar un lenguaje diferente. O nos encontramos con que la tarea de desenmarañar las complejidades puramente morfológicas es tan grande que parece absorber a todo lo demás. Aún así, el problema, a pesar de la dificultad, se puede solucionar; y la mejor solución es a través de un lenguaje diferente, ya que para su estudio nos salimos fuera, de grado o por fuerza, de nuestra rutina. Entonces nos encontramos con que el lenguaje diferente es un espejo del nuestro.

Mi estudio del lenguaje hopi, lo que ahora veo como una oportunidad para trabajar sobre este problema, al principio se abalanzó sobre mí antes de que fuera claramente consciente del problema. La aparentemente inacabable tarea de describir la morfología, finalmente acabó. Aún así, era evidente, especialmente después de escuchar las clases de Sapir sobre el navajo, que la descripción del *lenguaje* estaba muy lejos de ser completa. Sé, por ejemplo, la formación morfológica de los plurales, pero no cómo usarlos. Era evidente que la categoría del plural en el hopi no era la misma que la del inglés, francés o alemán. Algunas cosas que eran plurales en estos lenguajes, eran singulares en el hopi. La fase de investigación que empezó a partir de este momento, consumió casi dos años más.

El trabajo empezó a asumir el carácter de una comparación entre el hopi y las lenguas europeas occidentales. También se hizo evidente que, incluso la gramática del hopi, estaba en relación con la cultura hopi, y la gramática de las lenguas europeas con nuestra propia cultura «occidental» o «europea». Y parecía que esta interrelación les trajo grandes divisiones de la experiencia gracias al lenguaje, como lo son nuestros términos «tiempo», «espacio», «sustancia» y «materia». Ya que en las características comparadas, hay poca diferencia entre el inglés, el francés, el alemán, u otros lenguajes europeos con la posible (pero dudosa) excepción del báltico-eslavo y el lenguaje no indoeuropeo; he agrupado estas lenguas en un grupo llamado EDE, o «europeo de dominio estándar».

La parte de toda la investigación que se va a explicar aquí podría resumirse en dos preguntas: (1) ¿Se les da a todos los hombres nuestros propios conceptos de «tiempo», «espacio» y «materia», sustancialmente, de la misma forma por la experiencia, o están en parte condicionados por la estructura de los lenguajes particulares? (2) ¿Hay afinidades trazables entre a) Normas culturales y de conducta y b) Modelos lingüísticos de larga escala? (Yo sería el último en pretender que hay algo tan definido como «una correlación» entre cultura y lenguaje, y especialmente entre las rúbricas etnológicas tales como «agricultura», «caza», etc., y otras lingüísticas como «flexionado», «sintético», o «aislador».)[1] Cuando empecé a estudiar el problema, de ninguna manera estaba tan claramente formulado y casi no tenía idea de que las respuestas pudieran surgir como lo hicieron.

Pluralidad y numeración en EDE y el hopi

En nuestro lenguaje, que es EDE, la pluralidad y los números cardinales se aplican de dos maneras: a los plurales reales y a los imaginarios. O, más exactamente, aunque no más conciso: agregados perceptibles espacialmente o agregados metafóricos. Decimos «diez hombres» y también «diez días». Los diez hombres o son o podrían ser objetivamente percibidos como diez, diez en un grupo de percepción[1] —diez hombres en una esquina, por ejemplo—. Pero los «diez días» no pueden ser experimentados objetivamente. Experimentamos sólo un día, hoy, los otros nueve (o incluso todos los diez) son evocados desde la memoria o la imaginación. Si los «diez días» se consideran como un grupo, debe de ser considerado como un grupo «imaginario», construido por la mente. ¿De donde proviene este modelo mental? Como en el caso de los errores que causaron el fuego, del hecho de que nuestro lenguaje confunde dos situaciones diferentes, es decir, tiene un sólo modelo para ambas. Cuando hablamos de dar diez pasos hacia delante, diez golpes a una campana, o cualquier otra secuencia cíclica descrita similarmente, es decir, «las veces» de cualquier clase, estamos haciendo lo mismo que con «los días». Lo «cíclico» nos trae la respuesta de los plurales imaginarios. Pero la semejanza de lo cíclico con los agregados, no está sin lugar a dudas dada por una experiencia anterior al lenguaje, o se encontraría en todos los lenguajes, y eso no es cierto.

Nuestra *conciencia* del tiempo y de lo cíclico contiene algo inmediato y subjetivo —el sentido básico de «que sea más y más tarde»—. Pero en nuestro pensamiento habitual, la gente EDE, esto está bajo algo bastante diferente, que aunque es mental, no podría llamarse subjetivo. Yo lo llamo *objetivado*, o imaginario, porque escoge su modelo del mundo *exterior*. Esto es lo que refleja nuestro uso lingüístico. Nuestra lengua no distingue entre contar números de cantidades discretas y los números que simplemente se están autocontando. El pensamiento habitual entonces asume que en el último caso, los números se cuentan partiendo de la base de algo, como en el primer caso. Esto es la objetivación. Los conceptos del tiempo pierden contacto con la experiencia subjetiva de *ser más tarde* y son objetivados como *cantidades* contadas, especialmente como longitudes, formadas de unidades, como una longitud puede ser dividida en pulgadas. Una duración o longitud del tiempo puede vislumbrarse como una serie de unidades similares, como una hilera de botellas.

En el hopi existe una situación lingüística diferente. Los plurales y los cardinales se utilizan sólo para entidades que forman o pueden formar un grupo objetivo. No hay plurales imaginarios, sino que los ordinales se usan con los singulares. Una expresión como la de «diez días», no se usa. La expresión equivalente es la operacional que llega hasta un día, después de contarse de manera adecuada. «Ellos estuvieron diez días», se convierte en «ellos estuvieron hasta el onceavo día» o «ellos se fueron después del décimo día». «Diez días son más que nueve días» se convierte en «el décimo día es más tarde que el noveno». Nuestra «duración del tiempo» no se considera como una longitud, sino como una relación entre dos situaciones con retraso. Al contrario de nuestra objetivación lingüísticamente incentivada de los datos de la conciencia, o lo que llamamos «tiempo», el lenguaje hopi no ha establecido ningún patrón que pudiera encubrir el hecho subjetivo de «que sea más tarde», y que es la esencia del tiempo.

Los nombres de la cantidad física en EDE y en el hopi

Conocemos dos clases de sustantivos que denotan cosas físicas: los sustantivos contables y los incontables; por ejemplo, agua, leche, granito, arena, harina, carne. Los sustantivos contables indican cuerpos con características definidas: árbol, palo, hombre, colina. Los sustantivos incontables denotan continuidad homogénea, sin implicar los límites. La distinción se marca por la forma lingüística; por ejemplo, los nombres incontables no tienen plural[3]; en inglés pierden los artículos, y en francés tienen el artículo partitivo *du, de la, des*. Esta distinción es más evidente en el lenguaje que en la apariencia externa de las cosas. Pocos sucesos naturales se presentan como una extensión sin límites; el aire, por supuesto, y a menudo el agua, la lluvia, la nieve, la arena, la roca, la suciedad, el césped. No nos encontramos la mantequilla, la carne, la ropa, el acero, el cristal o muchos «materiales» como hemos dicho antes, sino en recipientes pequeños o grandes con límites definidos. La distinción está, de alguna manera, forzada por nuestra descripción de los hechos con un modelo inevitable del lenguaje. Esto implica tal inconveniencia en muchos casos, que necesitamos individualizar, de alguna manera, los nombres incontables con más tramas lingüísticas. Esto ya se ha hecho con los nombres de tipos de los cuerpos: palo de madera, retal de ropa, lámina de cristal, pastilla de jabón; también, e incluso más, al introducir los nombres de los continentes, aunque sus contenidos sean lo que importa realmente: vaso de agua, taza de café, plato de comida, bolsa de harina, botella de cerveza. Estas fórmulas de continentes usuales, en las que la palabra «de» tiene un significado obvio, visualmente perceptible («contenidos»), influencia nuestro sentimiento de las fórmulas menos obvias de tipos de cuerpos: palo de madera, pedazo de masa,etc. Las fórmulas son muy similares: sustantivo contable más un relator similar (el inglés «de»). En un caso obvio, este relator denota los contenidos. En el caso que no es obvio, *sugiere* los contenidos. Así los trozos, pedazos, bloques, piezas, etc., parece que contengan algo, «cosas», «sustancia», «materia» que responda al agua, café o harina que están en las fórmulas del contenedor. Así, para la gente EDE, la «sustancia» y «materia» son también ideas genuinas; se aceptan instantáneamente, «son de sentido común». Sucede así por hábito lingüístico. A menudo, nuestros modelos en el lenguaje nos hacen nombrar algo físico con un binomio que divide la referencia en un punto sin determinar más una forma.

El hopi es, también aquí, diferente. Tiene una clase de sustantivos formalmente distinta. Pero esta clase no contiene ninguna subclase formal de sustantivos incontables. Todos los sustantivos tienen un sentido contable y también las formas singular y plural. Los sustantivos que se podrían equiparar más a nuestros sustantivos incontables, se refieren a contenidos vagos o a extensiones deli-

mitadas vagamente. Implican imprecisión, pero no defecto, de trazo y tamaño. En algunas frases específicas «agua» significa una cierta masa o cantidad de agua, pero no es lo que llamamos «la sustancia agua». El sentido general de una frase viene expresado por el verbo o el predicado, no por el sustantivo. Ya que los sustantivos son contables, no se individualizan ni por el tipo de los materiales ni por los nombres de los contenedores, si no hay alguna necesidad especial de enfatizar el tamaño o el contenedor. El mismo nombre implica un tipo de material o un contenedor adecuado. Se dice, no «un vaso de agua», sino α «un agua», no «un estanque de agua» sino α[4], no «un plato de harina de maíz» sino α «una (cantidad) de harina de maíz», no «un trozo de carne» sino α «una carne». El lenguaje nunca lo ha necesitado ni ha tenido analogías sobre las que construir el concepto de la existencia como una dualidad de un punto y forma imprecisos. Se enfrenta con la imprecisión a través de otros símbolos que no son nombres.

Las fases de los ciclos en EDE y el hopi

Términos tales como verano, invierno, septiembre, mañana, atardecer, puesta de sol, son para nosotros nombres y tienen poca diferencia formal lingüística con otros nombres. Pueden ser sujetos u objetos, y decimos «en» la puesta de sol o «en» verano, como decimos en una esquina o en un huerto[5]. Están pluralizados y numerados como nombres de objetos físicos, como hemos observado. Nuestra manera de pensar acerca de los referentes de tales palabras, aquí está objetivado. Sin la objetivación, sería una experiencia subjetiva del tiempo real, por ejemplo, de la consciencia de «que sea más y más tarde» —simplemente una fase cíclica similar a otra anterior en esa duración de que siempre sea más tarde—. Sólo en la imaginación puede tal fase cíclica ser puesta una al lado de la otra como una configuración espacial (por ejemplo, percibida visualmente). Pero tal es el poder de la analogía lingüística, que objetivamos la progresión cíclica. Lo hacemos incluso al decir «una fase» y «fases» en vez de, por ejemplo, «progresión». Y el modelo de los sustantivos contables e incontables, con la fórmula binomial resultante de un punto impreciso más la forma, es tan general que está implícito en todos los sustantivos, y de aquí nuestros puntos imprecisos muy generalizados como «sustancia», «materia», con los que podemos llenar los binomios con una extensión enormemente amplia de sustantivos. Pero incluso estos no están lo suficientemente generalizados para incluir nuestros sustantivos que describen la fase. Así, para los sustantivos que describen la fase, hemos hecho un punto impreciso, «el tiempo». Lo hemos hecho al usar «un tiempo», por ejemplo, una ocasión o una fase, con el modelo de un sustantivo incontable, como hacemos de «un verano», «verano», con el modelo de un sustantivo incontable. Así, con nuestra fórmula binomial, podemos decir y pensar «un momento en el tiempo», «un segundo en el tiempo», «un año en el tiempo». Se debe de señalar otra vez que el modelo es simplemente aquel de «una botella de leche» o «un trozo de queso». Así, esto ayuda a imaginar que «un verano», verdaderamente contiene o contiene tal y cual cantidad de «tiempo».

En el hopi, sin embargo, todos los términos de fases, como el verano, la mañana, etc., no son sustantivos, sino una clase de adverbios, para utilizar la analogía más similar al EDE. Por sí solos, son una parte formal del discurso, distintos de los nombres, verbos, e incluso de otros «adverbios» hopi. Tal palabra no es una forma de un caso o modelo locativo, como «des Abends» o «por la mañana». No contiene ningún morfema como «en la casa» o «en el árbol»[6]. Significa «cuando es por la mañana» o «mientras la fase de la mañana está sucediendo». Estos «temporales» no se usan como sujetos u objetos, o de ninguna manera, como sustantivos. No decimos «este es un verano caluroso» o «el verano no lo es»; el verano no es caluroso, el verano es sólo *cuando* las condiciones son calurosas, *cuando* hace calor. No decimos «*este* verano», sino «ahora en verano» o «en el verano anterior». No existe ninguna objetivación, como en una región, una extensión, una cantidad, del sentimiento de la duración subjetiva. Nada se sugiere acerca del tiempo, excepto el perpetuo «que sea más tarde». Así que no hay ninguna base para formar un punto impreciso que conteste a nuestro «tiempo».

Formas temporales de los verbos en EDE y en el hopi

El sistema de tres tiempos verbales de los verbos EDE, matiza todo nuestro pensamiento acerca del tiempo. Este sistema está amalgamado con ese esquema más amplio de objetivación de la experiencia de duración subjetiva, ya observada en otros modelos —en la fórmula binomial aplicable a los sustantivos en general, en los sustantivos temporales, en la pluralidad y la numeración—. Esta objetivación nos permite «poner unidades temporales en una hilera» en la imaginación. La imaginación del tiempo como una hilera armoniza con el sistema de *tres* tiempos verbales; aunque el sistema de *dos*, uno anterior y otro posterior, parece corresponder mejor a cómo se experimenta el sentimiento de duración. Ya que si inspeccionamos la consciencia, no encontramos ni pasado, ni presente, ni futuro, sino una unidad que conlleva complejidad. *Todo* está en la consciencia, y todo es en la consciencia, y está junto. Hay en ella algo sensual y algo no-sensual. Podemos llamar a lo sensual —lo que vemos, oímos, tocamos— el «presente», mientras que a lo no-sensual, se le va a llamar al vasto mundo de la memoria, «el pasado», y al otro reino de la creencia, intuición e incertidumbre, «el futuro»; aunque la sensación, la memoria, la previsión, todo está junto en la consciencia —uno no es «todavía será» ni otro «una vez, pero nunca más»—. Donde el tiempo real se materializa, es que todo esto en la consciencia se «desarrolla más tarde», cambiando ciertas relaciones de una manera irreversible. En este «hacerse más tarde» o «duración», me parece que hay un contraste muy importante entre el más reciente, el último instante del focus de atención y el resto —lo anterior—. Los dos lenguajes que se están observando se desarrollan bien con las formas de los dos tiempos verbales, respondiendo a esta relación importante de posterior a anterior. Podemos, por supuesto, *construir y contemplar en el pensamiento* un

sistema del pasado, presente, futuro, en la configuración objetivada de unos puntos sobre una línea. Esto es lo que la tendencia general de objetivación nos lleva a hacer y lo que nuestro sistema de tiempo verbal, confirma.

En inglés, el tiempo verbal presente parece el que está menos en armonía con la relación temporal más importante. Como si estuviera presionado por deberes variados y no del todo congruentes. Uno de sus deberes es el de permanecer como termino medio objetivado entre el pasado objetivado y el futuro objetivado, en la narración, la discusión, el argumento, la lógica, la filosofía. Otro es el de denotar la inclusión en el campo sensual: lo *veo*. Otro es el nómico, por ejemplo, frases, válidas acostumbradamente o generalmente: «*Vemos* con nuestros ojos». Estos usos variados, conllevan confusiones de pensamiento de las que, en su mayoría, somos inconscientes.

El hopi, como podríamos esperar, también es diferente en este aspecto. Los verbos no tienen «tiempos» como los nuestros, sino que tienen formas de validez («aserciones»), aspectos, y formas de unión de cláusulas (modos), que producen incluso una mayor precisión en el discurso. Las formas de validez denotan que el hablante (no el sujeto), cuenta la situación (respondiendo a nuestro pasado y presente) o que espera que suceda (respondiendo a nuestro futuro)[7], o hace una oración nómica (respondiendo a nuestro presente nómico). Los aspectos denotan grados diferentes de duración y diferentes tipos de tendencias «durante la duración». Así, todavía no hemos apuntado nada para indicar si un suceso ocurre antes o después que otro cuando ambos se *cuentan*. Pero no hay necesidad de hacer esto hasta que tenemos dos verbos: por ejemplo, dos cláusulas. En ese caso, los «modos» denotan las relaciones que hay entre las cláusulas, incluyendo las relaciones de después o antes y de simultaneidad. Así, hay muchas palabras independientes que expresan relaciones similares, suplementando los modos y los aspectos. Los deberes de nuestro sistema de tres tiempos verbales y su «tiempo» tripartito, lineal y objetivado, están distribuidos entre varias categorías verbales, todas diferentes de nuestros tiempos verbales; y no hay más bases para un tiempo objetivado en los verbos hopi que lo puede haber en otros modelos hopi; aunque esto no entorpece en lo más mínimo las formas de los verbos y tampoco otros modelos, de estar muy ajustados a las realidades pertinentes de las situaciones concretas.

Duración, intensidad y tendencia en EDE y en el hopi

Para adaptar el discurso a las diferentes situaciones concretas, todos los lenguajes necesitan expresar las duraciones, intensidades y tendencias. Es característico de EDE y quizá de muchos tipos de lenguaje, el expresarlos metafóricamente. Las metáforas son las de extensión espacial; por ejemplo, de tamaño, número (pluralidad), posición, forma y movimiento. Expresamos la duración con larga, corta, grande, mucha, rápida, lenta, etc.; la intensidad con grande, enorme, mucha, intensa, ligera, lenta, marcada, vaga, etc.; la tendencia con más, elevar, crecer, girar, coger, aproximar, ir, volver, subir, caer, parar, suave, uniforme, rápida, lenta, y así hasta hacer una lista casi inagotable de metáforas, que nosotros casi no reconocemos como tales, ya que son virtualmente los únicos medios lingüísticos accesibles. Los términos no metafóricos de este campo, como temprano, tarde, pronto, duradero, intenso, mucho, tendente, son en realidad un puñado, bastante inadecuado, para las necesidades.

Queda claro cómo esta condición «se adapta». Forma parte de todo nuestro esquema de *objetivación* —espacializar con la imaginación cualidades y potenciales que son no—espaciales (hasta lo que cualquiera de los sentidos espacialmente perceptivos pueda indicarnos)—. El significado de los sustantivos (para nosotros), procede desde de cuerpos físicos hasta de referentes de otro tipo. Ya que los cuerpos físicos y sus *perfiles en el espacio*, se indican con los términos de tamaño y forma y se calculan por los números cardinales y plurales, estos modelos de denotación y cálculo se extienden hasta los símbolos de significados no espaciales y para sugerir un *espacio imaginario*. Las formas físicas se mueven, se paran, se levantan, se hunden, se aproximan, etc., en el espacio percibido; ¿por qué no lo hacen estos otros referentes en su espacio imaginario? Esto ha llegado hasta tan lejos, que casi no nos podemos referir a la más simple situación no espacial sin el recurso constante de las metáforas físicas. Yo «cojo» el «hilo» del argumento de otra persona, pero si su «nivel» está «sobre mi cabeza», mi atención puede «vagar» y «perder el contacto» con su «significado», así que cuando él «llega» a este «punto», diferimos «ampliamente»; nuestras «miras» están sin lugar a dudas «tan lejanas», que las «cosas» que él dice «parecen» «mucho» más arbitrarias, o incluso ¡una «total» tontería!

La ausencia de tal metáfora en el discurso hopi es impresionante. La utilización de términos espaciales cuando no hay ningún espacio envuelto *no aparece allí* —como si sobre él se hubiera puesto el tabú completo—. La razón de esto está clara cuando sabemos que el hopi tiene abundantes formas conjugacionales y léxicas de expresar duración, intensidad y tendencia, directamente como tales, y que los modelos gramaticales más importantes no, como nos sucede a nosotros, les dan analogías para un espacio imaginario. Los «aspectos» de muchos verbos expresan duración y tendencia de manifestaciones, mientras que algunas de las «voces» expresan intensidad, tendencia y duración de las causas o fuerzas que producen las manifestaciones. Así, una parte especial del discurso, los «tensores», una amplia clase de palabras, denota sólo intensidad, tendencia, duración y secuencia. La función de los tensores es la de expresar intensidades, *esfuerzos*, y cómo continúan o varían, su intensidad de cambio; así que el amplio concepto de intensidad, cuando se considera como que necesariamente varía y/o continúa, incluye también tendencia y duración. Los tensores expresan distinciones de grado, proporción, constancia, repetición, incremento y disminución de la intensidad, secuencia inmediata, interrupción o secuencia después de un intervalo, etc.; también «las cualidades» de los esfuerzos, como las que expresaríamos metafóricamente como suave, uniforme, duro, áspero. Una de sus características sorprendentes, es su falta de semejanza con los términos de espacio real y movimiento, que para nosotros «significan lo mismo». No hay más que un indicio de la aparente derivación de los términos espaciales[8]. Así que, mientras el hopi en sus

sustantivos parece muy concreto, en los tensores se convierte en abstracto, incluso más allá de lo que podemos entender.

Pensamiento habitual en EDE y en el hopi

La comparación que se va a hacer entre los mundos del pensamiento habitual de los hablantes EDE y hopi es, por supuesto, incompleta. Sólo es posible observar ciertos contrastes dominantes que parecen destacar de las diferencias lingüísticas ya notadas. Por «pensamiento habitual» y «mundo del pensamiento» quiero decir más que lenguaje simplemente; por ejemplo, que los mismos modelos lingüísticos. Incluyo todos los valores analógicos y sugestivos de los modelos (por ejemplo, nuestro «espacio imaginario» y sus implicaciones de distancia) y todo el ir y venir entre el lenguaje y la cultura como un todo, que es una gran cantidad que, aunque no es lingüística, nos muestra la influencia delimitadora del lenguaje. En resumen, este «mundo del pensamiento» es el microcosmos que cada hombre lleva consigo, con el que mide y entiende lo que puede del macrocosmos.

El microcosmos del EDE ha analizado la realidad extensamente en términos que llama «cosas» (cuerpos y casi-cuerpos), más los modos de la existencia extensional, pero que no tienen forma, que llama «sustancias» o «materia». Tiende a ver la existencia a través de una fórmula binomial que expresa cualquier existente como una forma espacial, más una cantidad imprecisa espacial relacionada con la forma, como el contenido está relacionado con los contornos de su contenedor. Los existentes no-espaciales están espacializados en la imaginación, y contienen implicaciones similares de forma y cantidad.

El microcosmos hopi parece haber analizado la realidad extensamente en términos de los acontecimientos (o mejor «de lo que acontece»), contado de dos maneras, objetiva y subjetiva. Objetivamente, y sólo si se percibe experiencia física, los acontecimientos están expresados en su mayoría como contornos, colores, movimientos, y otros hechos perceptibles. Subjetivamente, para la experiencia física y no física, los acontecimientos están considerados como la expresión de los factores de intensidad invisibles, de los que depende su estabilidad y persistencia, o su fugacidad y decadencia. Implica que los existentes no «se hacen cada vez más tarde» de la misma manera; sino que algunos lo hacen al crecer, como las plantas, algunos al difundirse y desvanecerse, algunos por un proceso de metamorfosis, algunos al permanecer de una forma hasta que se ven afectados por fuerzas repetinas. En la naturaleza de cada existente que es capaz de manifestarse como un todo definido, está el poder de su propio modo de duración; su crecimiento, declive, estabilidad, ciclicidad, o creatividad. Todo está así, ya «preparado» por fases anteriores para que sea de la manera en que se manifiesta ahora, y para lo que será más tarde, de que en parte ya ha sido, y en parte está ahora siendo «preparado». Un énfasis e importancia recaen en esta preparación o en el aspecto de estar preparado del mundo que correspondería para los hopi a aquella «cualidad de la realidad» que «la materia» o «cosa» tiene para nosotros.

Características del comportamiento habitual en la cultura hopi

Observamos que nuestro comportamiento, como el de los hopi, está coordinado de muchas maneras con el microcosmos lingüísticamente condicionado. Como se ve en mi libro de notas acerca de los casos de incendios, la gente actúa en las situaciones de la misma manera que hablan sobre ellas. Una característica de los hopi es su énfasis en la preparación. Esto incluye el anunciar y estar preparado para los acontecimientos antes de tiempo, elaborar precauciones para asegurar la persistencia de las condiciones deseadas, e incisión sobre la buena voluntad, como preparadora de los buenos resultados. Consideremos sólo las analogías del sistema de contar los días. El tiempo se calcula principalmente «por día» (α, —tala) o «por noche» (tok), cuyas palabras no son sustantivos, sino tensores, la primera formada sobre la raíz «luz, día», la segunda sobre la raíz «dormir». Se cuentan con *ordinales*. Este no es el modelo que se usa para contar un número de hombres o cosas diferentes, aunque aparezcan sucesivamente, porque incluso entonces se podrían agrupar en un bloque. Este es el modelo que se utiliza para contar las reapariciones sucesivas del *mismo* hombre o cosa, incapaces de formar un bloque. La analogía no es la de comportarse con la ciclicidad de los días como con varios hombres («varios días»), que es lo que tenemos tendencia a hacer, sino en comportarse como con las visitas sucesivas del *mismo hombre*. No se cambian varios hombres para trabajar sólo con uno, sino se puede preparar y así alterar las últimas visitas del mismo hombre, intentando alterar la visita que hace ahora. Así se enfrentan los hopi con el futuro —trabajando con una situación presente, que se espera que tenga consecuencias, obvias y ocultas, para un acontecimiento de interés futuro—. Se debería decir que la sociedad hopi entiende nuestro proverbio: «Bien empezado es medio hecho», pero no: «Mañana será otro día». Esto podría explicar mucho del carácter hopi.

Esta conducta de preparación de los hopi, podría ser más o menos dividida en anunciar, la preparación exterior, la preparación interior, la participación encubierta y la persistencia. Anunciar, o la publicidad preparativa, es una función importante que está en las manos de un oficial especial, el Jefe Chillón. La preparación exterior es una preparación que conlleva mucha actividad visible, no toda necesaria y directamente útil, según nuestro entendimiento. Esto incluye la práctica normal, ensayar, estar preparado, las formalidades introductorias, el preparar comidas especiales, etc. (todo esto hasta un grado que podría parecernos muy elaborado), actividad muscular continua e intensiva, como correr, hacer carreras, bailar, que se cree que incrementa la intensidad del desarrollo de los sucesos (como el desarrollo de las cosechas), la mimética y otras magias, preparaciones basadas en la teoría esotérica, que incluye quizá instrumentos ocultos, como bastones, plumas y comida sagradas, y finalmente, las grandes ceremonias y bailes cíclicos que tienen el significado de preparar la lluvia y las cosechas. De uno de los verbos que significa «preparar», se deriva el nombre de «siega» y «cosecha»: na'twani «el preparado» o el «en preparación»[9].

La preparación interior se utiliza para rezar y para la meditación, y con menos intensidad, para los buenos deseos y la buena intención, para unos resultados deseados a más largo alcance. Las actitudes de los hopi enfatizan el poder del deseo y el pensamiento. Con su «microcosmos», es muy natural que lo hagan. El deseo y el pensamiento son los primeros, y así el más importante, el más crítico y crucial, del período de preparación. Más aún, para los hopi, los deseos y pensamientos de cada uno, influencian no sólo sus propias acciones, sino toda la naturaleza. Esto es también completamente natural. La consciencia, por sí misma, es consciente del trabajo, del sentimiento de esfuerzo y energía, en el deseo y en el pensamiento. La experiencia, más básica que el lenguaje, nos dice que si se esparce energía, se producen efectos. Tendemos a creer que nuestros cuerpos pueden parar esta energía, prevenir que afecte a otras cosas hasta que llevemos nuestros cuerpos hacia la acción exterior. Pero esto sólo ocurre porque nosotros tenemos nuestra propia base lingüística para una teoría en la que los puntos imprecisos como «materia», son cosas por sí solas, maleables sólo por cosas similares, por más materia, y así aisladas de los poderes de la vida y del pensamiento. No es más antinatural pensar que los pensamientos lo contactan todo y se extienden por el universo, que pensar, así como hacer, que la luz encendida fuera lo hace. Y no es antinatural suponer que el pensamiento, como cualquier otra fuerza, deja por todas partes rastros de efecto. Ahora, cuando pensamos en un rosal concreto, no suponemos que nuestro pensamiento va hasta ese rosal concreto, y se une con él, como un reflector que está sobre él. ¿Con qué suponemos que nuestra consciencia está trabajando cuando pensamos en ese rosal? Probablemente, pensamos que está trabajando con una «imagen mental», que no es el rosal, sino un sustituto mental de este. Pero, ¿por qué sería *natural* pensar que nuestro pensamiento trabaja con un sustituto y no con el rosal real? Posiblemente, porque somos lo suficientemente conscientes de que tenemos todo un espacio imaginario en nosotros, lleno de sustitutos mentales. Para nosotros, los sustitutos mentales son unos viajeros familiares. Junto con las imágenes del espacio imaginario, que quizá sepamos secretamente que sólo son imaginarias, metemos el pensamiento del concreto y existente rosal, que podría ser otra cosa, quizá sólo porque tenemos este «lugar» muy conveniente para él. El mundo del pensamiento hopi no tiene espacio imaginario. La consecuencia a esto es que no se puede localizar el pensamiento ocupado en el espacio real, en ningún lugar excepto en el espacio real, ni aislar el espacio real de los efectos del pensamiento. Un hopi supondría naturalmente que su pensamiento (o él mismo), está trabajando con el verdadero rosal —o mejor, con la planta del maíz— con la que él está pensando. El pensamiento entonces debería dejar alguna huella en la planta en el campo. Si es un buen pensamiento, acerca de la salud y el crecimiento, es bueno para la planta; si es un pensamiento malo, lo contrario.

El hopi enfatiza el factor intensificador del pensamiento. El pensamiento, para ser más efectivo, debería estar vivo en la consciencia, definido, fijo, sostenido, cargado con buenas intenciones, fuertemente sentidas. Interpretan la idea en inglés como «concentrarse», «tenerlo en tu corazón», «poner tu mente en ello», «esperar amablemente». El poder del pensamiento es la fuerza que está detrás de las ceremonias, los palos sagrados, el fumar ritual, etc. La pipa sagrada se considera como una ayuda para «concentrarse» (así me lo dijo mi informador). Su nombre, na'twanpi, significa «instrumento de preparación».

La participación encubierta, es la colaboración mental de la gente que no toma parte en el suceso concreto, ya sea un trabajo, caza, carrera o ceremonia, pero que dirigen sus pensamiento y buena voluntad hacia el éxito del suceso. Los anuncios buscan a menudo tener el soporte de los ayudantes mentales, así como de los participantes exteriores, y contienen exhortaciones dirigidas a la gente para que ayuden con su buena voluntad[10]. Una similitud con nuestros conceptos de una audiencia favorable o la sección animadora del fútbol, no debería oscurecer el hecho de que no es principalmente la simpatía o el dar ánimos lo que se espera de los participantes encubiertos. En efecto, estos últimos entran en su más absoluto trabajo antes, ¡no durante el juego! Una consecuencia del poder del pensamiento es el poder del pensamiento malo para la maldad; ya que un propósito de la participación encubierta es obtener la mayor fuerza de muchos con buena voluntad para evitar el pensamiento dañino de los que desean el mal. Tales actitudes, favorecen mucho la cooperación y el espíritu comunitario. No queremos decir que la comunidad hopi no esté llena de rivalidades e intereses encontrados. En contra de la tendencia a la desintegración social en este grupo pequeño y aislado, la teoría de «prepararse» con el poder del pensamiento, lógicamente da paso al gran poder del pensamiento combinado, intensificado y armonizado de la comunidad por entero; esto ayuda mucho para el elevado grado de cooperación que, a pesar de las disputas privadas, la ciudad hopi transmite en todas las actividades culturales.

Las actividades «de preparación» de los hopi, nos muestran de nuevo el resultado de sus antecedentes del pensamiento lingüístico en el énfasis sobre la persistencia y la repetición insistentemente constante. El sentido del valor acumulado de innumerables pequeños momentos está entorpecido por un punto de vista objetivado, espacializado, como lo es el nuestro, exaltado por una manera de pensar muy cercana a la consciencia subjetiva de la duración del inagotable «ser más tarde» de los sucesos. Para nosotros, para quienes el tiempo es un movimiento en un espacio, la repetición invariable parece perder su fuerza con una serie de unidades de ese espacio, y desgastarse. Para los hopi, para los que el tiempo no es un movimiento, sino un «ser cada vez más tarde» de todo lo que ha sido hecho, la repetición invariable no se desgasta, sino que se acumula. Se va acumulando una carga invisible que recae sobre acontecimientos más tardíos[11]. Como hemos visto, es algo así como si el retorno del día, se sintiera como si volviera la misma persona, un poco más mayor, pero con todas las impresiones de ayer, no como «las de un nuevo día», por ejemplo, como una persona completamente diferente. Este principio, unido con el del poder del pensamiento y con los antecedentes de la cultura general Pueblo, está expresado en la teoría de la danza ceremonial hopi para propiciar la lluvia y las cosechas, así como sus pasos cortos, como pistones, repetidos cientos de veces, hora tras hora.

Algunas impresiones del hábito lingüístico en la civilización occidental

Es muy difícil hacer justicia con pocas palabras a las características lingüísticamente condicionadas de nuestra propia cultura, que lo es en el caso del hopi, por el vasto ámbito de ambos y la dificultad de la objetividad —por nuestra familiaridad profundamente arraigada con las actitudes que van a ser analizadas—. Solamente quiero esquematizar ciertas características adaptadas a nuestro binomialismo lingüístico de forma, más un punto impreciso o «sustancia», a nuestra metaforización, nuestro espacio imaginario, y nuestro tiempo objetivado. Estos, como hemos observado, son lingüísticos.

Los puntos de vista filosóficos tradicionalmente más característicos del «mundo occidental», han dado un gran apoyo a la dicotomía forma más sustancia. Aquí pertenece el materialismo, el paralelismo psico-físico, la física —por lo menos en su forma tradicional newtoniana— y los puntos de vista dualistas del universo en general. Sin lugar a dudas, aquí pertenece casi todo lo que es «sentido común seguro, práctico». Los puntos de vista de la realidad monístico, holístico, y relativo atraen a los filósofos y a algunos científicos, pero están en desventaja para recurrir al «sentido común» del hombre medio occidental. Esto no es porque la misma naturaleza les rechaza (si lo hubiera hecho, los filósofos lo hubieran descubierto), sino porque se les debe hablar como si se tratara de un lenguaje nuevo. «El sentido común», como su nombre nos indica, y «la factibilidad», como su nombre no indica, son en gran parte materias de diálogo, para que uno pueda ser entendido. Algunas veces, se da por sentado que el espacio newtoniano, el tiempo y la materia, los notan todos intuitivamente, con lo cual se cita a la realidad como muestra de cómo los análisis matemáticos pueden probar que la intuición es falsa. Esto, aparte de no hacer justicia con la intuición, es un intento de responder a una pregunta improvisada (1) que ya se citó al principio de este trabajo, que era el responder al porqué de esta investigación. La presentación de las respuestas nos acerca al final, y creo que la respuesta está clara. La primera respuesta, en la que le recaía la culpa a la intuición, por nuestra lentitud en descubrir los misterios del cosmos, tales como la relatividad, estaba equivocada. La respuesta correcta era: el espacio newtoniano, el tiempo y la materia no son intuiciones. Se reciben de la cultura y el lenguaje. De ahí los cogió Newton.

Nuestro punto de vista objetivo del tiempo es, sin embargo, favorable a la historicidad y a todo lo conectado con guardar registros, mientras el punto de vista hopi es contrario a esto. Este último es demasiado sutil, complejo y siempre en desarrollo, nunca da ninguna respuesta ya preparada a la pregunta de cuándo «un» suceso finaliza y «otro» empieza. Cuando está implícito que todo lo que ha pasado todavía permanece, pero que está en una forma diferente de lo que la memoria o el registro nos dice, hay menos incentivo para estudiar el pasado. Respecto al presente, el incentivo podría ser no el registrarlo, sino tratarlo como «en preparación». Pero *nuestro* tiempo objetivo pone ante la imaginación algo como una cinta o rollo de papel marcado con espacios en blanco iguales, que sugieren que cada uno debe de marcarse con un registro. La escritura, sin lugar a dudas, ha ayudado con nuestro trato lingüístico del tiempo, ya que el trato lingüístico ha guiado las utilizaciones de la escritura. A través de este dar y coger entre el lenguaje y toda la cultura tenemos, por ejemplo:

1. Registros, diarios, teneduría de libros, contabilidad, las matemáticas estimuladas por la contabilidad.
2. Interés en secuencias exactas, fechas, calendarios, cronología, relojes, salarios, gráficas del tiempo, el tiempo que se utiliza en la física.
3. Anales, historias, la actitud histórica, el interés en el pasado, arqueología, actitudes de introyección con los periodos del pasado, por ejemplo, el clasicismo, el romanticismo.

Así como concebimos nuestro tiempo objetivado, como extendiéndose en el futuro como se extiende en el pasado, así establecemos nuestras estimaciones sobre el futuro de la misma forma que nuestros recuerdos del pasado, creando programas, horarios, presupuestos. La igualdad formal de las unidades similares al espacio con las que medimos y concebimos el espacio, nos lleva a considerar «el punto impreciso» o «la sustancia», homogénea y en proporción con el número de unidades. Una vez hecha nuestra colocación proporcionalmente del valor en el tiempo, esto lleva a construir una estructura comercial basada en valores de tiempo proporcionalmente: salarios (el tiempo de trabajo supera constantemente al de la pieza), renta, crédito, interés, cargos de depreciación y primas de los seguros. Sin lugar a dudas, este gran sistema, una vez construido, podría continuar funcionando bajo cualquier tipo de tratamiento lingüístico del tiempo; el hecho de haberse construido, alcanzando la magnitud y forma particular que tiene en el mundo occidental, está decididamente en consonancia con los modelos de los lenguajes EDE. Si una civilización como la nuestra fuese posible con una estructura del tiempo muy diferente, constituye un planteamiento extenso —en nuestra civilización, nuestros modelos lingüísticos y la adecuación de nuestra conducta al orden temporal son lo que son, y actúan en consonancia. Por supuesto, estamos estimulados a usar calendarios, relojes, e intentar medir el tiempo cada vez con más precisión: este ayuda a la ciencia, y la ciencia, a su vez, siguiendo estas bien aprendidas rutinas, le devuelve a la cultura una imparable provisión de aplicaciones, hábitos, y valores, con los que la cultura de nuevo dirige la ciencia. Pero, ¿qué hay fuera de esa espiral? La ciencia está empezando a descubrir que hay algo en el cosmos que no está de acuerdo con los conceptos que nos hemos formado al organizar la espiral. Está intentando construir un *lenguaje nuevo* con el que adaptarse a un universo mayor.

Está claro cómo el énfasis sobre el «ahorrar tiempo», que enlaza con todo lo anterior y es una objetivación muy obvia del tiempo, nos lleva a una gran valoración de la «velocidad», lo que se observa en gran forma en nuestro comportamiento.

Otro efecto del comportamiento es el carácter de monotonía y regularidad que está en nuestra imagen del tiempo como una cinta sin límite escalada uniformemente, nos persuade a comportarnos como si la monotonía estuviera más presente en los acontecimientos de lo que está. Es decir, ayuda a hacer de la utilización una rutina. Tendemos a seleccionar y favorecer lo que confirma este punto de vista, a

«adular» los aspectos rutinarios de la existencia. Una de las fases de esto, es el hecho de que la conducta demuestre un falso sentido de seguridad o la suposición de que todo irá siempre bien, y una falta de previsión del futuro y de protegernos de los peligros. Nuestra técnica para aprovechar la energía actúa bien en el funcionamiento rutinario, y es junto con las líneas rutinarias que nos esforzamos en mejorarlo —estamos, por ejemplo, relativamente desinteresados en que la energía se pare para que no cause más accidentes, fuegos y explosiones, lo que está sucediendo constantemente y a gran escala—. Tal indiferencia a lo inesperado de la vida, sería un desastre para una sociedad tan pequeña, aislada y precariamente preparada, como es la sociedad hopi, o más bien, una vez lo fue.

Así, nuestro mundo del pensamiento lingüísticamente determinado, no sólo colabora con nuestros ídolos e ideales, sino que enlaza nuestras reacciones inconscientes personales en sus modelos y le da ciertas características típicas. Tal cosa, como hemos visto, es el descuido, como en la conducción *sin cuidado* o el tirar colillas de cigarrillos en la papelera. Otra cosa de diferente tipo es el *hacer gestos* cuando hablamos. Muchos de los gestos que hacen los angloparlantes, por lo menos, y probablemente todos los hablantes EDE, sirven para ilustrar, con un movimiento en el espacio, no una referencia espacial real, sino una de las referencias no espaciales que nuestro lenguaje maneja con las metáforas o el espacio imaginario. Es decir, estamos más capacitados para hacer un gesto como el de coger algo cuando hablamos de coger una idea evasiva, que cuando hablamos de coger un pomo de una puerta. El gesto busca hacer una referencia metafórica y quizá confusa, más clara. Pero si el lenguaje se refiere a lo no espacial, sin implicar una analogía espacial, no se hace la referencia más clara con un gesto. Los hopi gesticulan muy poco, quizá en absoluto, en lo que nosotros entendemos por un gesto.

Parece como si la cinestesia, o la sensación del movimiento muscular, aunque haya aparecido antes que el lenguaje, debería hacerse más consciente por el uso lingüístico del espacio imaginario y las imágenes metafóricas del movimiento. La quinestesia está marcada por dos facetas de la cultura europea: el arte y el deporte. La escultura europea, un arte en el que Europa sobresale, es intensamente quinestética, comportando un gran sentido de los movimientos del cuerpo; lo mismo sucede con la pintura europea. El baile en nuestra cultura expresa deleite en el movimiento más que simbolismo o ceremonial, y nuestra música está muy influenciada por las formas de nuestro baile. Nuestros deportes están muy empapados con el elemento de «la poesía del movimiento». Las carreras y juegos hopi parecen enfatizar más las virtudes de la permanencia y de la intensidad prolongada. El baile hopi es muy simbólico y se desarrolla con gran intensidad y formalidad, pero no tiene mucho movimiento u oscilación.

La sinestesia, o la sugestión por las recepciones en cierto sentido de características que pertenecen a otro sentido, como la luz y el color por los sonidos y viceversa, se haría más consciente con un sistema lingüístico metafórico que se refiere a las experiencias no espaciales con términos utilizados para las espaciales, aunque indudablemente esto le llega desde una fuente más profunda. Probablemente, al principio, la metáfora proviene de la sinestesia y no al contrario, aunque la metáfora no necesita estar firmemente enraizada en el modelo lingüístico, como nos demuestra el hopi. La experiencia no espacial tiene un sentido bien organizado, el *oído* —ya que el olfato y el gusto están poco organizados—. La consciencia no espacial es un campo mayoritariamente del pensamiento, sentimiento y *sonido*. La consciencia espacial es un campo de la luz, el color, la visión y el tacto y presenta formas y dimensiones. Nuestro sistema metafórico, al nombrar experiencias no espaciales después de las espaciales, atribuye a los sonidos, olores, gustos, emociones y pensamientos, cualidades como el color, luminosidades, formas, ángulos, texturas y movimientos de experiencia espacial. Y hasta cierto alcance, sucede la transferencia contraria; después de mucho hablar de los tonos como alto, bajo, brusco, tosco, pesado, brillante, lento, el hablante encuentra fácil pensar en algunos factores de la experiencia espacial como factores de tono. Así, hablamos de «tonos» de color, un gris «monótono», una corbata «escandalosa», un «gusto» en el vestir: todas metáforas espaciales al revés. Ahora, el arte europeo se distingue por la manera en que busca jugar con la sinestesia deliberadamente. La música intenta sugerir escenas, color, movimiento, diseño geométrico; la pintura y la escultura están a menudo guiadas conscientemente por las analogías del ritmo de la música; los colores están conjuntados con el sentimiento para la analogía con las concordancias y las discordancias. El teatro europeo y la ópera buscan la síntesis de muchas artes. Puede ser que de esta manera nuestro lenguaje metafórico, que es en cierta manera una confusión del pensamiento, esté produciendo, a través del arte, un resultado de valor de largo alcance— un sentido estético intenso que va hacia una aprehensión más directa de la unidad subyacente que está detrás del fenómeno narrado tan variadamente por los canales de nuestros sentidos.

Implicaciones históricas

¿Cómo aparece históricamente tal red de lenguaje, cultura y conducta? ¿Qué apareció primero, los modelos de lenguaje o las normas culturales? En general, han crecido juntas, influenciándose una a la otra constantemente. Pero en esta asociación, la naturaleza del lenguaje es el factor que limita la libre plasticidad y los canales rígidos del desarrollo, de la manera más autocrática. Esto es porque un lenguaje es un sistema, no sólo una reunión de normas. Las grandes nociones sistémicas pueden cambiar a algo realmente nuevo sólo muy lentamente, mientras que otras innovaciones culturales se hacen con relativa rapidez. Así, el lenguaje representa la mente de la masa; está afectado por los inventos e innovaciones, pero poco afectado, y lentamente, mientras que para los inventores e innovadores, se legisla con el decreto más próximo.

El crecimiento del complejo de lenguaje y cultura en EDE, data desde tiempos remotos. La gran parte de su referencia metafórica de lo no espacial a lo espacial, aparecía ya en las lenguas antiguas, y más especialmente en el latín. Esta es una característica típica del latín: si lo comparamos, pongamos con el hebreo, observamos que mientras el hebreo hace alguna alusión del no espacio como espacio, el latín hace más. Los términos latinos para los no espaciales, como *educo*, *religio*, *principia*, *comprehendo*, son normalmente referencias físicas metafo-

rizadas: conducido, atado, etc. Esto no sucede con todos los lenguajes —no sucede en el hopi. El hecho de que en el latín, la dirección de la evolución aconteció desde lo espacial hacia lo no espacial (en parte por la estimulación indirecta al pensamiento abstracto, al encontrarse los romanos intelectualmente inmaduros, frente a la cultura griega), y que las lenguas posteriores estaban muy estimuladas para imitar el latín, parece una razón lógica para una creencia que todavía es mantenida por los lingüistas, que esta es la dirección natural del cambio semántico en todos los lenguajes, y por la creencia que permanece en todos los círculos cultos occidentales (contrastando mucho con los orientales), que la experiencia objetiva es anterior a la subjetiva. Las filosofías aportan muchas pruebas de lo contrario, y ciertamente, la dirección de la evolución demuestra lo contrario. Así, la palabra hopi para «corazón», puede demostrarse que fue una formación tardía del hopi que provenía de una raíz que significaba pensar o recordar. O consideremos lo que le ha pasado a la palabra «radio», en una frase como «El compró una radio nueva», comparándola con su significado primitivo de «ciencia de telefonía sin hilos».

En la Edad Media, los modelos ya formados por el latín, empezaron a entrecruzarse con el creciente desarrollo mecánico, la industria, el comercio y el pensamiento escolástico y científico. La necesidad de normas en la industria y el comercio, las tiendas y la masa de «objetos» en contenedores variados, los tipos de recipientes en los que se pusieron los diferentes objetos, el estandarizar las unidades de medida y peso, la invención de los relojes y el control del «tiempo»; el mantenimiento de los registros, contabilidades, crónicas, historias; el desarrollo de las matemáticas y la colaboración de las matemáticas y la ciencia, todo cooperó a encaminar nuestro mundo del pensamiento y el lenguaje, a su forma presente.

En la historia hopi, como podemos leer, encontraríamos una clase diferente de lenguaje y un conjunto de influencias culturales y ambientales que trabajan juntas. Una sociedad agrícola tranquila, aislada por sus características geográficas y sus enemigos nómadas, en una tierra de lluvia escasa, una agricultura árida que sólo podría tener éxito con la más ardua perseverancia (de aquí el valor de la persistencia y la repetición), la necesidad para la colaboración (de aquí el énfasis en la psicología del trabajo en equipo y en los factores mentales en general), el maíz y la lluvia como criterios primarios de valor, la necesidad de *preparaciones* árduas y precauciones para asegurar las cosechas en el suelo pobre y el clima precario, la concienzuda comprensión de la dependencia de la naturaleza, favoreciendo el rezo y una actitud religiosa hacia las fuerzas de la naturaleza, especialmente los rezos y la religión dirigidos hacia la siempre necesitada bendición de la lluvia —estos factores actúan recíprocamente con los modelos lingüísticos hopi para moldearlos, para ser moldeados por ellos de nuevo y así, poco a poco, darle forma al punto de vista del mundo hopi.

Resumiendo el problema, se contesta así a nuestra primera pregunta: los conceptos de «tiempo» y «materia» no aparecen de la misma forma en la experiencia de todos los hombres, sino que dependen de la naturaleza del lenguaje o lenguajes, por cuyo uso se han desarrollado. No dependen tanto *de un sistema* (por ejemplo, tiempo verbal, o sustantivos) en la gramática como en las maneras de analizar y contar la experiencia que se ha convertido en fija en el lenguaje, como «las modas en el lenguaje» integradas, y que dejan a un lado las clasificaciones gramaticales típicas, así que una «moda» puede incluir el léxico, la morfología, la sintaxis, y también significados muy diversos, coordinados en una especie de estructura de conformidad. Nuestro propio «tiempo» difiere marcadamente de la «duración» hopi. Se concibe como un espacio de dimensiones estrictamente limitadas, o algunas veces como un movimiento sobre el espacio y utilizado como una herramienta intelectual, en consecuencia. «La duración» hopi parece inconcebible en términos de espacio o movimiento, siendo el modo en el que la vida difiere de la forma, y la consciencia en su totalidad, de los elementos espaciales de la consciencia. Ciertas ideas que han nacido de nuestro propio concepto de tiempo, tal como la de la absoluta simultaneidad, podría ser también muy difícil o imposible de expresar, y estaría desprovista de significado, con la concepción hopi, y podría ser reemplazada por los conceptos operacionales. Nuestra «materia» es el subtipo físico de la «sustancia» o «cosa», que se concibe como el punto impreciso extensional que se debe unir con la forma antes de que se cree la existencia real. En el hopi, parece que no hay nada que corresponda a esto; no hay puntos imprecisos extensionales; la existencia puede o no tener forma, pero lo que tiene, con o sin forma, es intensidad y duración, que son no extensionales, lo que es en el fondo lo mismo.

Pero, ¿qué hay de nuestro concepto de «espacio», que también estaba incluido en nuestra primera pregunta? No hay una diferencia tan evidente entre el hopi y el EDE, acerca del espacio, como la hay acerca del tiempo, y probablemente la aprehensión del espacio se da sustancialmente de la misma forma con la experiencia que no tiene en consideración al lenguaje. Los experimentos de los psicólogos de la Gestalt con la percepción visual, parecen establecer esto como un hecho. Pero el *concepto de espacio* variará algo en el lenguaje, porque como herramienta intelectual[12], está tan unido con el empleo concomitante de otras herramientas intelectuales, del tipo de «tiempo» y «materia», que están condicionadas lingüísticamente. Vemos cosas con los ojos con las mismas formas espaciales que los hopi, pero nuestra idea del espacio tiene también la propiedad de actuar como un sustituto de las formas no espaciales, como el tiempo, la intensidad, la tendencia, y como un vacío que ha de llenarse con puntos imaginarios imprecisos, uno de ellos podría llamarse incluso «espacio». El espacio como sentido para los hopi, podría no estar conectado mentalmente con tales sustitutos, pero podría ser comparativamente «puro», no estar mezclado con nociones extrañas.

Acerca de nuestra segunda pregunta: Hay conexiones, pero no correlaciones o correspondencias de diagnóstico entre las normas culturales y los modelos lingüísticos. Aunque fuera imposible inferir la existencia de los Jefes Chillones de la ausencia de tiempos verbales en el hopi, o viceversa, hay una relación entre el lenguaje y el resto de la cultura de la sociedad que lo utiliza. Hay casos en que las «modas del lenguaje» están muy integradas en la cultura entera en general, sea o no ésta universalmente la verdad, y hay conexiones en esta integración, entre la clase de análisis lingüísticos empleados y las diferentes reacciones conductistas, y también con las formas tomadas por varios desarrollos culturales. Así, la importancia de los Jefes Chillones tiene una conexión, no con la ausencia de tiempos

verbales, sino con un sistema de pensamiento en el que las diferentes categorías de nuestros tiempos verbales son naturales. Estas conexiones se tienen que ver no sólo al enfocar la atención en las rúbricas típicas de la lingüística, la etnografía o la descripción sociológica, sino también al examinar la cultura y el lenguaje (siempre y cuando las dos hayan estado juntas históricamente durante un tiempo considerable), como un todo en el que las concatenaciones que cruzan estas líneas departamentales, podríamos esperar que existieran, y si existen, ser descubiertas algunas veces mediante el estudio.

Notas

1. Tenemos muchas evidencias de que este no es el caso. Consideraremos sólo el hopi y el ute, juntos con lenguajes que, en el nivel manifiesto morfológico y léxico, son tan similares como, digamos, el inglés y el alemán. La idea de «correlación» entre el lenguaje y la cultura, en el sentido generalmente aceptado de correlación, es ciertamente erróneo.
2. Como decimos, «diez a la *misma vez*», nos muestra que en nuestro lenguaje y pensamiento se vuelve a repetir el hecho de la percepción del grupo del concepto de «tiempo», el gran componente lingüístico que aparece en el curso de este trabajo.
3. No es una excepción a esta regla de la ausencia de la forma plural, que un nombre incontable pueda algunas veces coincidir en el lexema con un nombre individual, que por supuesto tiene plural; «piedra» (sin plural) con «una piedra» (pl. piedras). La forma plural que denota variedades, por ejemplo, «vinos», es por supuesto una clase diferente de la del plural verdadero; es un resultado curioso de los nombres incontables EDE, dando paso todavía a otra clase de agregado imaginario, que se debe omitir de este trabajo.

   Nota de la traductora: Se está hablando de ejemplos en inglés, que por supuesto, no siempre tienen equivalencia con los ejemplos en español. No obstante, he preferido traducirlos, antes que dejarlos en su forma original.
4. El hopi tiene dos palabras para las cantidades de agua: ke-yi y pa-he. La diferencia que hay entre ambas es la que hay entre «piedra» y «roca» en inglés, pa-he implica un tamaño grande y «salvaje»; el fluir del agua, sea o no fuera o en la naturaleza, es pa-he, así es «humedad». Pero, al contrario de «piedra» y «roca», la diferencia es esencial; no pertenece a un margen connotativo y las dos pueden ser pocas veces intercambiables.
5. Seguramente hay pocas diferencias mínimas con otros sustantivos, en inglés, por ejemplo, en la utilización de los artículos.
6. «Año» y ciertas combinaciones de «año» con el nombre de una estación; raramente sólo nombres de estaciones; pueden aparecer con el morfema locativo «a», pero esto es excepcional. Aparece como un detrito de un modelo anterior diferente, o como el efecto de la analogía inglesa, o como ambas.
7. Las aserciones expectiva y reportiva contrastan de acuerdo con la «relación más importante». La expectiva expresa la anticipación existente *antes* del hecho objetivo, y coincide con el hecho objetivo después que el status quo del hablante, este status quo, incluye todas las categorías del pasado, que se expresan por el reportivo. Nuestra noción «futuro» parece representar a la vez lo anterior (anticipación) y lo posterior (después, lo que sucederá), como nos muestra el hopi. Esta paradoja podría

hacer un bosquejo de cuán elusivo es el misterio del tiempo real, y cuán artificialmente es expresado por una relación lineal de pasado-presente-futuro.
8. Tal vestigio es que el tensor «de larga duración», siendo bastante diferente del adjetivo «grande» referido al espacio, parece contener la misma raíz que el adjetivo «grande» referido al espacio. Otro es que «en algún lugar» del espacio, usado con ciertos tensores, significa «en algún tiempo indefinido». Posiblemente, sin embargo, este no es el caso, y solamente es el tensor el que nos da el elemento del tiempo; así que «en algún lugar», todavía se refiere al espacio y que, bajo estas condiciones, el espacio indefinido significa aplicación general, simplemente sin tener en cuenta el tiempo o espacio. Otro vestigio es que, en lo temporal (palabra cíclica), «la tarde», el elemento que significa «tarde» está derivado del verbo «separar». Hay otros vestigios parecidos, pero son pocos y excepcionales y obviamente no son como nuestro metaforizar referido al espacio.
9. Los verbos hopi de preparación natural, no corresponden completamente con nuestro «preparar», así que na'twani podría también ser presentado como «sobre lo que se practica», «lo que se intenta» y así.
10. Véase, por ejemplo, *Notes on Hopi Economic Life*, de Ernest Beglehole (publicaciones de la Universidad de Yale en Antropología, núm. 15, 1937), especialmente la referencia al anuncio de una cacería de conejos, y en la página 30, la descripción de las actividades en conexión con la limpieza de Toreva Spring —anunciándolo, varios preparando actividades y finalmente, preparando la continuidad de los buenos resultados ya obtenidos, y el afluir continuo de la primavera.
11. Esta noción de almacenar poder, que parece implicada por gran parte de la conducta hopi, tiene una analogía en la física, la aceleración. Debe decirse que los antecedentes lingüísticos de las cosas del hopi, lo equiparan a reconocer naturalmente que la fuerza se manifiesta no como movimiento o velocidad, sino como una acumulación de la aceleración. Nuestros antecedentes lingüísticos tienden a obstacularizarnos el mismo reconocimiento, por haber concebido legítimamente que la fuerza es la que produce el cambio; entonces pensamos en el cambio con nuestro análogo lingüístico *metafórico*, el movimiento, en vez de en un concepto sin movimiento ni cambio, por ejemplo, la acumulación o aceleración. Así, esto llega a nuestro desprevenido sentimiento como un shock al observar por los experimentos físicos que no es posible definir la fuerza por el movimiento, que el movimiento y la velocidad, así como también «estar en descanso», son completamente relativos, y que la fuerza puede sólo ser medida por la aceleración.
12. Aquí pertenece el espacio «newtoniano» y «euclídeo», etc.

Ruth Fulton Benedict 1887-1948

Antecedentes

Ruth Benedict fue una persona llena de atractivo. Ya que era algo sorda en su niñez, y más aún en los últimos años de su vida, se convirtió en una hábil persona que leía en los labios. Sus grandes ojos y su tendencia en mantenerlos fijamente en la cara cuando hablaba, le daba una sensación de auténtica impotencia. Fue tranquila, graciosa, ocasionalmente satírica, —y muy raramente incluso sarcástica— y alrededor de ella parece haber una aura de tristeza, aunque fue vivaz e interesada.

Nació en una antigua familia norteamericana granjera —seis de sus antecesores habían luchado en la Revolución—. Su padre fue médico y murió antes de que ella cumpliera dos años; su niñez fue rigurosa y pobre, pero tuvo una buena educación. En 1905, fue a Vassar, donde su mayor interés fue la literatura inglesa. Se graduó en 1909, un Phi Beta Kappa; sin embargo, tenía la sensación de que su educación le había dado poco significado social o intelectual a su vida. El siguiente año lo pasó en Europa con dos compañeras de Vassar. Cuando volvió, enseñó educación secundaria durante tres años e investigó a mujeres que se habían convertido en figuras literarias. En 1914 se casó con Stanley Benedict, un bioquímico que enseñaba en el Colegio Médico de Cornell.

Benedict tenía alrededor de 30 años cuando se encontró con la Antropología, una disciplina que sentía que le permitía por primera vez poner en perspectiva los

contrastes entre gentes diferentes y diferentes períodos históricos. Desde 1919 hasta 1921 fue una estudiante de Alexander Goldenwiser y Elsie Claus Parsons en la Nueva Escuela de Investigación Social. Por ellos conoció a Franz Boas, quien tuvo una gran influencia en su trabajo. La influencia de Robert Lowie, del que siguió un curso en el Museo Americano de Historia Natural, es también aparente, ella dijo que su primer trabajo publicado, «The vision in Plains Culture» (1922) fue escrito a petición suya.

Hizo su primer trabajo de campo en el verano de 1922 entre los serrano, bajo la dirección de Alfred Kroeber. Este trabajo no era fácil para Benedict, porque no podía oír y, en el fondo, creía imposible el aprender a leer en los labios los modelos fonéticos nuevos. Completó su disertación doctoral sobre «The Concept of the Guardian Spirit in North America», en 1923, y su primer empleo en la enseñanza fue como asistente de Boas, en una clase de bachilleres, en Barnard, en 1922-1923 (¡imagínense tener a Boas y a Benedict juntos en la misma clase!). El año siguiente empezó a dar clases en la escuela de licenciados de Columbia.

La dedicación de Benedict a la antropología no se completó hasta que definitivamente supo que nunca tendría hijos; después de esto, ya fue total. Se había preparado como becaria y se convirtió en una etnóloga comparativa de primer rango, sin experimentar ningún cambio brusco.

En 1927, cuando estudiaba a los indios pima, se sorprendió mucho por el tremendo contraste entre su cultura y la cultura pueblo, la cual había estudiado antes. Los pueblo ponían énfasis a la armonía; los pima, en el extremismo. Empezó a ver la cultura no solamente como la matriz donde se desarrollan las personalidades, sino como una personalidad a gran escala. La toría que aparece en *Patterns of Culture*, nació cuando preparaba un ensayo para el 23 Congreso de Americanistas de 1928, pero no escribió el libro hasta 1931. Recurrió a Nietzsche para los términos «Apolíneo» y «Dionisíaco», para describir las diferencias entre la cultura pueblo y otras culturas indias americanas. Llamó a la cultura dobuan «paranoica» y a la cultura kwakiutl «megalomaniática». Algunos de sus colegas le reprendieron, pero el libro se ha convertido en un clásico, aunque hoy en día se lee a menudo en otros campos que no son la antropología, por el gran éxito que tuvo —todos sus puntos buenos se han convertido en truismos.

Después de la jubilación de Boas, Benedict, todavía como profesor asistente, fue presidente en funciones durante varios años. Durante los años de la depresión, se esforzó en ayudar a sus estudiantes a obtener fondos para los trabajos de campo. Editó el *Journal of American Folklore* (1928-1939) y dirigió viajes de trabajo de campo en verano: uno a los apache en 1930, otro a los pies negros en 1938. Su primer año de descanso, en 1938-1939 lo dedicó a *Race: Science and Politics*, que nació de un panfleto que había escrito para la armada. Se había impreso pero no se distribuyó porque ofendía a algunos congresistas. Como respuesta, escribió un libro que contenía lo que es todavía una de las mejores argumentaciones sobre el racismo. Durante todo este tiempo, Benedict también escribió poesía, que se publicó más tarde bajo el nombre de Anne Singleton.

La segunda guerra mundial le descubrió un área de estudio completamente nueva: la aplicación del pensamiento antropológico a las sociedades contemporáneas, no ya basado en el trabajo de campo sino en entrevistas y documentos. Tenía su trabajo como investigadora en Washington, donde trabajó consecutivamente sobre Rumania, Siam, Alemania y Holanda, y cerca del final de la guerra se interesó por Japón. El verano siguiente a la guerra, había planeado ir a Alemania para establecer y supervisar una serie de estudios culturales de las comunidades alemanas, pero las autoridades militares no la dejaron marchar; dijeron que era por motivos de salud, pero ella dijo bastante despreciativamente que era porque temían que fuera herida y causara un escándalo.

Volvió a Columbia en 1946, después de terminar *The Chrysanthemun and the Sword*, que algunos antropólogos consideran como su obra maestra. Es un libro acerca de Japón, que permanece casi como único en los anales de la Antropología. En la primavera de 1947, se encargó de un gran proyecto de investigación sobre las culturas contemporáneas, del que salieron estudios sobre Francia, Alemania, Polonia, Rusia, la China precomunista y el *Shtetl* europeo del este. Ayudó a desarrollar un manual, *The Study of Culture at a Distance* que, entre otras cosas, discutía e ilustraba la antropología aplicada y su importancia en las relaciones de los gobiernos nacionales.

El año siguiente, 1948, fue nombrada tardíamente profesora titular. Aquel verano dio conferencias en la Escuela de Verano de la UNESCO en Praga; entonces visitó los países que había estado estudiando: Checoslovaquia, Polonia, Francia, Bélgica y Holanda. Cinco días después de volver de este viaje, se puso enferma y cinco días después moría de trombosis coronaria.

Introducción

Ruth Benedict fue una teórica con una sola temática: trabajó la relación de la configuración cultural con la conducta habitual. De acuerdo con Benedict, cada cultura es un todo integrado que tiene su propia configuración. Así, cada individuo de esta configuración cultural tiene las características de esa cultura y se comporta de acuerdo con ese modelo.

La mejor exposición de los puntos de vista de Benedict se puede encontrar en su *Patterns of Culture* (1934). Aquí define la antropología como la disciplina que estudia las diferencias entre las tradiciones culturales. Se derivan de tal perspectiva dos puntos extremadamente importantes. Primero, la «s» que Boas y otros añadieron a «cultura», se convierte en central —ya no estamos tan interesados en la cultura como lo estamos en las culturas y cómo configuran al hombre—. En segundo lugar, «una cultura» está integrada. Cada cultura, desde este punto de vista, se ha hecho por los seres humanos, está en un lugar determinado, y es diferente de otras culturas. Esto significa que cada cultura está más o menos integrada, lo que a la vez implica que una cultura es más que la suma de sus partes.

El énfasis en las culturas completas es una parte muy importante de la posición cultural relativista de que las culturas deberían ser estudiadas, lo que es mejor que estudiar la cultura por una parte y las características de la cultura por otra. La configuración cultural enfatizada por Benedict lleva el programa Boasiano más lejos. Donde Boas enfatizaba la recopilación de información, Benedict propone una manera de ampliar la comprensión de las culturas estudiadas al integrar los datos adecuados alrededor del concepto de las configuraciones culturales.

La utilización de los modelos culturales por Benedict representa un extremo reduccionismo de las características culturales. Cuando, por ejemplo, caracteriza a los zuñi como «apolíneos», una cultura donde prevalece la moderación, reduce los modelos culturales hasta tal grado que llega a intentar explicar la conducta humana a través de ellos. Se podría considerar que es un punto de vista lógico, pero también es una simplificación excesiva. Benedict, al contrario que muchos de sus predecesores, intentaba entender la conducta de los individuos en la sociedad. Su técnica para

llegar a tal comprensión fue utilizar sus modelos culturales supersimplificados como el concepto principal para explicar la conducta individual. El modelo «causa» la conducta. El problema que tiene esta propuesta es su deficiencia en tener en cuenta la diversidad de conductas posibles que tiene cualquier cultura.

Sin embargo, debe de enfatizarse que, a pesar de su reduccionismo extremo, la teoría de los modelos de cultura de Ruth Benedict representa la primera teoría, no evolucionaria, no comparativa, no biológica, que intenta entender la conducta humana sobre la base de la integración cultural.

10. La integración de la cultura*

La diversidad cultural puede ser documentada infinitamente. Un campo de la conducta humana podría ser ignorado en algunas sociedades hasta apenas existir; puede incluso en algunos casos no estar ni imaginado. O podría en su mayoría monopolizar toda la cultura organizada de la sociedad, y que se manipulara la mayoría de las situaciones extrañas sólo según sus términos. Las características que no tuvieran relación intrínseca entre sí y que sean históricamente independientes, se unen y se convierten en inextricables dándole la ocasión para tener una conducta que no tiene ningún complemento en zonas que no hacen estas identificaciones. Es una consecuencia de esto el hecho de que los estándares, no importa en qué aspecto del comportamiento, fluctúan en culturas diferentes desde el polo positivo al negativo. Deberíamos suponer que en el caso de matar a alguien, todos los pueblos estarían de acuerdo con la condena. Por el contrario, en el caso de homicidio, se puede probar que se puede salir impune si las relaciones diplomáticas se han roto entre varios países vecinos, o que uno mate por costumbre a sus dos primeros hijos, o que un marido tenga el derecho de vida o muerte de su mujer, o que sea el deber de un hijo matar a sus padres antes de que se hagan mayores. Puede ser que se mate a los que roban un ave de corral, o a quienes les salgan primero sus dientes superiores, o a quienes han nacido en miércoles. Entre algunos pueblos, una persona sufre tormentos por haber causado una muerte accidental; en otros no tiene ninguna consecuencia. El suicidio puede ser también un asunto sin importancia, el recurso de alguien que ha sufrido un pequeño rechazo, un acto que ocurre constantemente en una tribu. Podría ser el acto mejor y más noble que un hombre sabio puede hacer. La verdad de esto, por otra parte, puede ser un caso de risa incrédula, y el acto por sí mismo puede que sea inconcebible como posibilidad humana. O puede ser un crimen castigado por la ley, o considerado como un pecado contra los dioses.

* Impreso de *Patterns of Culture* (Modelos de cultura), de Ruth Benedict (Boston: Houghton Mifflin Co., 1934). Los derechos de autor pertenecen a Benedict desde 1934. Estos derechos los renovó Ruth Valentin en 1962. Impreso con el permiso de Houghton Mifflin Company y Routledge & Kegan Paul Ltd.

La diversidad de las costumbres en el mundo no es, sin embargo, un asunto que podemos enumerar indefinidamente. Autotortura aquí, cacería de cabezas allí, castidad prenupcial en una tribu y libertinaje adolescente en otra, no son una lista de hechos inconexos; cada uno de ellos se acoje con sorpresa donde se encuentra o está ausente. Los tabúes de suicidarse o matar, similarmente, aunque no se relacionen con un estándar absoluto, no son sin embargo fortuitos. El significado de la conducta cultural no se ha agotado cuando hayamos entendido claramente que es local, que está hecha por el hombre y que es enormemente variable. También tiende a estar integrada. Una cultura, como el individuo, es un modelo más o menos consistente de pensamiento y acción. En cada cultura se observa que hay propósitos característicos que no han sido compartidos por otros tipos de sociedad. Obedeciendo a estos propósitos, cada pueblo consolida cada vez más su experiencia, y, en proporción a la urgencia de estas experiencias, los puntos heterogéneos de la conducta, toman una forma cada vez más congruente. Tomados por una cultura bien integrada, los actos más imprevistos se convierten en característicos de sus metas, a menudo a través de las más inverosímiles metamorfosis. Podemos entender la forma que adoptan esos actos sólo al entender primero los más importantes casos emocionales e intelectuales de esa sociedad.

Tal modelación de la cultura no se puede ignorar como si fuera un detalle sin importancia. Todo el conjunto, como la ciencia moderna insiste en muchos campos, no es simplemente la suma de todas sus partes, sino el resultado de un único acuerdo e interrelación de las partes, que ha formado una nueva entidad. La pólvora no es sólo la suma de sulfuro y carbón vegetal y nitro, y ninguna clase de conocimiento, incluso de todos sus tres elementos, en todas las formas que toman en el mundo natural, demostrará la naturaleza de la pólvora. Se han formado nuevas potencialidades, y han dado como resultado el compuesto que no estaba presente en sus elementos, y su modo de conducta se ha cambiado indefinidamente del que tiene cualquiera de sus elementos en otras combinaciones.

Las culturas, así mismo, son más que la suma de sus características. Podríamos conocerlo todo acerca de la distribución de las formas de matrimonio en una tribu, las danzas rituales, y las iniciaciones en la pubertad, y aún así no entender nada de la cultura como un todo que ha utilizado estos elementos para su propósito. Este propósito selecciona entre las posibles características de los lugares circundantes, aquellas que puede utilizar, y descarta las que no. Rehace otras características de acuerdo con sus necesidades. Este proceso, por supuesto, no necesita estar hecho de manera consciente durante su proceso, pero se renunciaría a la posibilidad de una interpretación inteligente si no se estudiara en los modelos de la conducta humana.

La integración de las culturas no es, en lo más mínimo, mística. Es el mismo proceso por el que un estilo artístico se convierte en duradero y persistente. La arquitectura gótica, que empezó como lo que era: un poco más que la preferencia por la altura y la luz, para convertirse, por medio de algún canon de gusto que se desarrolló en esta técnica, en el único y homogéneo arte del siglo XIII. Descartó elementos incongruentes, modificó otros para sus propósitos, e inventó otros que

estaban de acuerdo con su gusto. Cuando describimos el proceso históricamente, usamos inevitablemente formas animistas de expresión como si hubiera habido elección y propósito en el desarrollo de esta gran forma de arte. Pero esto se debe a las dificultades que tenemos en nuestras formas de lenguaje. No hubo elección consciente, y ningún propósito. Lo que fue en un principio, no más que una ligera tendencia en las formas y técnicas locales, se expresó cada vez con más fuerza, se integró en estándares cada vez más definidos, y dio como resultado el arte gótico.

Lo que ha pasado en los grandes estilos artísticos, pasa también en las culturas como un todo. Las diferentes conductas relacionadas con ganarse la vida, aparearse, estar en guerra y adorar a los dioses, se trasforman en modelos consistentes de acuerdo con los cánones inconscientes de la elección que se desarrollan en la cultura. Algunas culturas, como algunos periodos del arte, no logran tal integración, y conocemos demasiado poco acerca de otras como para llegar a entender los motivos que las ponen en movimiento. Pero las culturas, en cada nivel de complejidad, incluso los más simples, lo han conseguido. Tales culturas deben su éxito a la adquisición de la cultura integrada, y lo curioso es que puede haber varias configuraciones posibles.

Sin embargo, la investigación antropológica ha estado más dedicada a los análisis de las características culturales que al estudio de las culturas como un todo articulado. Esto se ha debido, en gran medida, a la naturaleza de las primeras descripciones etnológicas. Los antropólogos clásicos no escribieron lo primero que se les ocurrió sobre las tribus primitivas. Fueron estudiantes de biblioteca, que tuvieron a su disposición las anécdotas de viajeros y misioneros y los relatos formales y esquemáticos de los primeros etnólogos. Fue posible trazar con estos detalles la disribución de las costumbres de la extracción de los dientes, o de la adivinación con entrañas, pero no fue posible observar cómo estas características estaban fijadas en tribus diferentes con configuraciones características que les daban forma y significado a los procedimientos.

Los estudios culturales, como *The Golden Bough* y los usuales volúmenes de etnología comparada, son discusiones analíticas de las características, e ignoran todos los aspectos de la integración cultural. Las prácticas de aparejamiento o muerte están ilustradas con pequeñas partes de la conducta, seleccionadas indiscriminadamente de las culturas más diferentes, y la discusión construye una especie de monstruo mecánico de Frankenstein, con un ojo derecho de Fiji, el izquierdo de Europa, una pierna de la Tierra del Fuego, y la otra de Tahiti, y todos los dedos de las manos y los pies, de regiones diferentes. Tal figura no corresponde a ninguna realidad del pasado o presente, y la dificultad fundamental que tiene es la misma que si, digamos, la psiquiatría terminara con un catálogo de símbolos que los individuos psicopáticos utilizan, e ignorara el estudio de los modelos de la conducta sintomática: esquizofrenia, histeria y los desórdenes maniaco-depresivos, en los que están basados. El rol de la característica en la conducta del psicótico, el grado hasta el que es dinámico en la personalidad, y su relación con todos los demás puntos de la experiencia, difieren completamente. Si estamos interesados en los procesos mentales sólo podemos quedarnos satisfechos al relacionar el símbolo particular con la configuración

total del individuo. También hay incongruencias en estudios similares de la cultura. Si estamos interesados en los procesos culturales, la única forma con la que podemos saber el significado del detalle seleccionado del comportamiento es contrastando los antecedentes de los motivos, emociones y valores que están institucionalizados en esa cultura. La primera cosa esencial, así lo parece hoy en día, es estudiar la cultura viva, conocer sus hábitos de pensamiento y las funciones de sus instituciones, y tal conocimiento no puede surgir de las disecciones postmortuorias y las reconstrucciones.

La necesidad de estudios funcionales de la cultura ha estado recalcada varias veces por Malinowski. Critica los estudios de difusión como disecciones postmortuorias de organismos que se deberían de estudiar mientras están vivos y funcionando. Uno de los primeros y mejores retratos completos de las tribus primitivas, que ha hecho posible la etnología moderna, es el extenso relato de Malinowski sobre los isleños trobriand de Melanesia. Malinowski, sin embargo, en sus generalizaciones, está satisfecho al enfatizar que las características tienen un contexto real en la cultura de la cual forman parte, que están en funcionamiento. Entonces generaliza las características de los trobriand: la importancia de las obligaciones recíprocas, el carácter local de la magia, la vida doméstica de los trobriand; como válidas para un mundo primitivo, en vez de reconocer la configuración de los trobriand como una más de los tipos observados, cada uno con sus disposiciones características de la esfera económica, religiosa y doméstica.

El estudio de la conducta cultural, sin embargo, no se puede tomar por más tiempo, igualando disposiciones particulares locales con lo primitivo genérico. Los antropólogos están dejando el estudio de la cultura primitiva y se dedican más al de las culturas primitivas; y las implicaciones de este cambio, del singular al plural, están empezando a ser evidentes.

La importancia del estudio de toda la configuración, contrariamente al análisis continuado de sus partes, se observa en todos los campos de la ciencia moderna. Wilheim Stern ha hecho de esto el punto básico de su trabajo sobre la filosofía y la psicología. Insiste en que la totalidad indivisible de la persona debe de ser el punto de partida. Critica los estudios atomísticos que han sido universales en la psicología introspectiva y experimental, y sustituye la investigación con la de la configuración de la personalidad. Toda la escuela *Struktur* se ha volcado en los trabajos de esa clase, en diferentes campos. Worringer nos ha mostrado cual es la diferencia fundamental de esta propuesta en el campo de la estética. Contrasta el arte muy desarrollado de dos periodos, el griego y el bizantino. La crítica anterior, insiste, que definía el arte en términos absolutos y lo identificaba con los estándares clásicos, posiblemente no podía entender los procesos del arte como están representados en la pintura o mosaico bizantinos. El éxito de uno no puede ser juzgado con los mismos términos del otro, porque cada uno intentaba conseguir finales diferentes. Los griegos, por su arte, intentaban darle expresión a su propio placer en la actividad; buscaban materializar la identificación de su vitalidad con el mundo objetivo. El arte bizantino, por otro lado, objetivaba la abstracción, un profundo sentimiento de separación con la naturaleza exterior. Cualquier estudio de ambos debe tener en cuenta, no sólo las comparaciones de la habilidad artística, sino mucho más las diferencias de la intención artística. Las

dos formas eran configuraciones diferentes, integradas, cada una de las cuales podía hacer uso de las formas y estándares que eran increíbles para la otra.

La psicología de la *Gestalt* (configuración) ha hecho uno de los trabajos más sorprendentes, al justificar la importancia de este punto de partida del todo más que de sus partes. Los psicólogos de la *Gestalt* nos han mostrado que en el sentido de la percepción más simple, ningún análisis de las percepciones separadas puede considerarse como la experiencia total. No es suficiente dividir las percepciones en fragmentos objetivos. La estructura subjetiva, las formas dadas por la experiencia anterior, son cruciales y no pueden ser omitidas. Las «propiedades de la totalidad» y las «tendencias de la totalidad» deben estudiarse junto con los mecanismos de asociación simple, con los que la psicología ha estado satisfecha desde Locke. El todo determina sus partes, no sólo su relación, sino su verdadera naturaleza. Entre dos todos, hay una discontinuidad en la especie, y cualquier estudio debe tener en cuenta sus naturalezas diferentes, sobre y bajo un reconocimiento de los elementos similares que tienen ambos. El estudio de la psicología de la *Gestalt* se ha basado principalmente en estos campos donde la evidencia se puede llevar experimentalmente al laboratorio, pero sus implicaciones llegan más allá de las simples demostraciones que se asocian con su trabajo.

En las ciencias sociales, se observó la importancia de la integración y la configuración en la última generación, y fue debido a Wilhelm Dilthey. Su interés principal se basó en las grandes filosofías y las interpretaciones de la vida. Especialmente en *Die Typen der Weltanschauung* analiza parte de la historia del pensamiento, para mostrarnos la relatividad de los sistemas filosóficos. Los ve como grandes expresiones de la variedad de la vida, modos, *Lebensstimmungen*, las actitudes integradas cuyas categorías fundamentales no se pueden resolver siguiendo el ejemplo de la otra. Discute enérgicamente la suposición de que cualquiera de ellas puede ser final. No formula como culturales las actitudes diferentes que discute, y no lo hace porque discute sobre grandes configuraciones filosóficas, y periodos históricos como el de Federico el Grande; su trabajo ha llegado cada vez más a un reconocimiento consciente del papel de la cultura.

Oswald Spengler lo ha reconocido y ha hecho de esto su expresión más elaborada. Su *Decline of the West*, tiene su título no de su tema de las ideas del destino, como llama al modelo dominante de una civilización, sino de una tesis que no tiene relación con nuestra discusión, es decir, que estas configuraciones culturales tienen, como cualquier organismo, una duración que no pueden sobrepasar. Esta tesis de la muerte de las civilizaciones se argumenta basándose en el cambio de los centros culturales de la civilización occidental y la periodicidad del logro de una elevada cultura. Refuerza esta descripción con la analogía, que no puede ser más que una analogía, con el ciclo del nacimiento y de la muerte de los organismos vivos. Cada civilización, cree, tiene su robusta juventud, su fuerte madurez y su desintegrante senectud.

Esta es la última interpretación de la historia que está generalmente identificada con *The Decline of the West*, pero el análisis más valioso y original de Spengler es el de contrastar las configuraciones de la civilización occidental. Distingue dos grandes ideas del destino: lo apolíneo del mundo clásico y lo faustico del mundo moderno. El hombre apolíneo concibe su alma «como un

cosmos ordenado» en un grupo de partes excelentes». No hay lugar en su universo para el deseo, y el conflicto era un mal que su filosofía criticaba. La idea de un desarrollo interior de la personalidad le era extraño, y veía la vida como si estuviera bajo la sombra de la catástrofe que siempre le amenazaba brutalmente del exterior. Sus clímax trágicos eran destrucciones desenfrenadas de la vista placentera de la existencia normal. El mismo suceso le podría haber ocurrido a otro individuo de la misma manera y con los mismos resultados.

Por otro lado, el retrato faústico de sí mismo es el de una fuerza que combatía los obstáculos sin cesar. Su versión del curso de la vida individual es la del desarrollo interior, y las catástrofes de la existencia aparecen como la culminación inevitable de sus elecciones y experiencias anteriores. El conflicto es la esencia de la existencia. Sin él, la vida personal no tiene sentido, y sólo los valores más superficiales de la existencia se pueden conseguir. El hombre faústico desea el infinito e intenta alcanzarlo. Faústico y apolíneo son interpretaciones opuestas de la existencia, y los valores que aparecen en uno, son extraños y triviales para el otro.

La civilización del mundo clásico se construyó sobre el punto de vista de la vida apolínea, y el mundo moderno ha estado reflejando en todas sus instituciones las implicaciones del punto de vista faústico. Spengler observa también a los egipcios, «que se veían como bajando por un sendero de la vida, estrecho e inexorablemente prescrito hasta llegar al final ante los jueces de los muertos», y a la magia con su dualismo estricto de cuerpo y alma. Pero sus intereses principales son lo apolíneo y lo faústico, y considera las matemáticas, la arquitectura, la música y la pintura como expresiones de estas dos grandes filosofías opuestas de periodos diferentes de la civilización occidental.

La impresión errónea que pueden dar los volúmenes de Spengler se debe parcialmente a la forma de su presentación. En un grado más amplio, esto es la consecuencia de las dificultades sin resolver de las civilizaciones que estudia. Las civilizaciones occidentales, con su diversidad histórica, su estratificación de las ocupaciones y clases, su incomparable riqueza de detalles, no se han entendido bien para poder ser resumidas bajo algunos lemas. Fuera de ciertos círculos intelectuales y artísticos muy restringidos, el hombre faústico, si aparece, no pertenece a nuestra civilización. Existen los hombres fuertes de acción y los *babbits*, así como los faústicos, y ningún relato etnológicamente satisfactorio de la civilización moderna puede ignorar estos tipos a los que se recurre constantemente. Tan convincente es caracterizar a nuestro tipo cultural como de bastante extrovertido, corriendo en una actividad mundana sin fin, inventando, gobernando, y, como dice Edward Carpenter, «subiendo a trenes sin cesar», como si se caracterizara a esto como faústico, un alcanzar el infinito.

Antropológicamente hablando, el retrato de la civilización de Spengler sufre de la necesidad con la que él trabaja, de tratar a la sociedad moderna estratificada como si tuviera la homogeneidad esencial de la cultura popular. En nuestro estado actual de conocimiento, los datos históricos de la cultura europea occidental, son demasiado complejos, así como la diferenciación social, para ceder a los análisis necesarios. Sin embargo, es sugestiva la discusión de Spengler del hombre faústico para un estudio de la literatura y filosofía europea, así como su énfasis

sobre la relatividad de los valores; su análisis no puede ser final, porque se pueden trazar otros retratos igualmente válidos. Retrospectivamente, se podría caracterizar adecuadamente un todo grande y complejo como la civilización occidental, pero a pesar de la importancia y verdad del postulado de Spengler sobre ideas inconmensurables del destino, resulta confusa ahora la intención de interpretar el mundo occidental con los términos de cualquier característica selectiva.

Es una de las justificaciones filosóficas en el estudio de los pueblos primitivos, el que los hechos de las culturas más simples podrían hacer más claros los hechos sociales, que son de otra forma desconcertantes y no abiertos a la demostración. En ningún lugar es más cierto que en materia de las configuraciones culturales fundamentales y distintivas que modelan la existencia y condicionan los pensamientos y las emociones de los individuos que participan en esas culturas. Todo el problema de la formación de los modelos de hábito del individuo que está bajo la influencia de la costumbre tradicional, puede entenderse mejor ahora a través del estudio de pueblos más simples. Esto no significa que los hechos y procesos que podemos descubrir de esta manera estén limitados en su aplicación a las civilizaciones primitivas. Las configuraciones culturales son muy importantes y significativas en las más elevadas y complejas sociedades de las que tenemos conocimiento. Pero el material está demasiado enredado y cerca de nuestros ojos, para que nos enfrentemos a él con éxito. La comprensión que necesitamos para nuestros propios procesos mentales se puede alcanzar con un rodeo. Cuando las relaciones históricas de los seres humanos y sus antepasados inmediatos en el reino animal eran demasiado complicadas para usarlas para establecer la evolución biológica, Darwin, en vez de esto, usó la estructura de los escarabajos; y el proceso, que en la compleja organización física de los humanos es confusa, en el material más simple era transparente de entender. Sucede lo mismo con el estudio de los mecanismos culturales. Necesitamos toda la aclaración que podamos obtener del estudio del pensamiento y la conducta, como está organizado en grupos menos complejos.

He elegido tres civilizaciones primitivas para mostrarlo con algún detalle (en los capítulos siguientes de *Patterns of Cultura*. Unas cuantas culturas entendidas como organizaciones coherentes de la conducta, son más esclarecedoras que muchas analizadas sólo en sus puntos más importantes. La relación de las motivaciones y propósitos con los puntos separados de la conducta cultural al nacer, al morir, en la pubertad y en el matrimonio, no se pueden nunca esclarecer con un estudio amplio del mundo. Debemos adjudicarnos los trabajos menos ambiciosos, la comprensión compleja de unas cuantas culturas.

Referencias

Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. Band 2; 8. Leipzig, 1914-1931.
Koffka, Kurt: *The Growth of the Mind*. New York, 1927.
Köhler, Wilhelm: *Gestalt Psychology*. New York, 1929.

Malinowski, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific*. London, 1922.
Crime and Custom in Savage Society. London, 1926a.
Myth in Primitive Psychology. New York, 1926b.
Sex and Repression in Savage Society. London, 1927.
The Sexual Life of Savages. London, 1929.
Murphy, Gardner: *Approaches to personality*. New York, 1932.
Spengler, Oswald: *The Decline of the West*. New York, 1927-1928.
Stern, Wilhelm: *Die differentielle Psychologie in ihren Grundlagen*. Leipzig, 1921.
Worringer, Wilhelm: *Form in Gothic*. London, 1927.

Ralph Linton
1893-1953

... Considero como mi logro más grande el hecho de ser un miembro adoptado de la tribu comanche; fui aceptado maestro tallista por los nativos marquesanos y ejecuté encargos para ellos de su propio arte; soy un miembro de la Iglesia Nativa de Norteamérica (Peyote), de acuerdo con el rito quapaw; me convertí en un *ombiasy nkazo* (curandero) propiamente acreditado en Madagascar y fui incluso invitado a unirme al Rotary Club de una ciudad del medio oeste.—Ralph Linton

Antecedentes

Ralph Linton, aparte de tener una forma de pensar muy original y ser muy locuaz, tenía una mente muy sintética. En la época en que Linton escribía, la Antropología era algo tan difuso que, unificar criterios era cada vez más difícil; además, al mismo tiempo, no se había desarrollado lo suficiente para que cada una de sus especializaciones permitiesen crear los conceptos generales que hiciesen posible convertir lo que era una «generalidad» en una «especialidad».

Linton nació en una antigua familia cuáquera de Filadelfia con pocos intereses científicos o intelectuales. Su padre, un hombre de negocios con éxito, creía que los hijos tenían que pasar su tiempo libre trabajando y ganándose su paga mensual; así que, desde que tuvo diez años, Linton pasó sus vacaciones trabajando en uno u otro de los restaurantes de la cadena que tenía su padre en Filadelfia.

Fue a un instituto de enseñanza secundaria cuáquero, donde encontró poca inspiración para estudiar, pero se le animó para que continuara su educación. Su trabajo como estudiante lo hizo en el colegio Swarthmore, que, en ese momento, no daba Antropología. Linton trabajó en Ciencias Naturales y fue un lector voraz de Lengua y Literatura. Mientras estaba en Swarthmore, estuvo bajo la influencia de Spencer Trotter, cuyos cursos de ciencia general le inspiraron la noción de buscar una síntesis de los variados puntos de vista con que se había encontrado. Finalmente, su búsqueda de la síntesis le llevó a la Antropología.

El primer estudio de Linton sobre la Antropología se centró en la Arqueología —cuando era niño había coleccionado sistemáticamente puntas de flecha—. En 1912-1913, mientras todavía era un estudiante, se unió a expediciones que iban hacia el suroeste de Norteamérica y Guatemala. En 1915, justo después de recibir su B. A., descubrió un emplazamiento arcaico cerca de Haddonfield, Nueva Jersey —el primero que identificó tal cultura al sur de Nueva Inglaterra—. Sus publicaciones acerca de esta excavación provocaron una controversia considerable.

En la I Guerra Mundial, Linton fue cabo en la artillería de campo 149, división 42 (Arco Iris), y fue ligeramente gaseado en el frente de Francia. Mostró gran extravagancia clara acerca de todo esto, escribiendo un divertido artículo llamado «Totemism and the A.E.F. (American Expeditionary Force)»; intercalaba a menudo humor irreverente en sus escritos. Usaba «los mejores métodos científicos», como que el maíz tenía que haber sido aclimatado en África. La teoría no es sólo graciosa, sino que es una crítica de la escuela difusionista de Antropología.

En 1920, tomó bajo su cargo la investigación de las islas Marquesas. Durante sus dos años en Polinesia, sus intereses cambiaron de dirección. Continuó trabajando en Arquelogía, pero estuvo cada vez más interesado en los pueblos contemporáneos. En 1922, cuando volvió de Polinesia, se unió a la plantilla del Museo de Historia Natural de Chicago, donde escribió gran número de artículos breves sobre lo esencial de la cultura de los indios oceánicos y americanos.

Su segundo viaje de investigación fue a Madagascar, en 1925-1927. Cuando volvió, aceptó un trabajo en la Universidad de Wisconsin —y sus intereses continuaron dirigiéndose hacia «la Antropología de a pie»—. En pocos años se había dado a conocer como uno de los primeros científicos sociales de América.

Linton fue un magnífico maestro. Pronto tuvo unos discípulos jóvenes que estudiaron en Wisconsin —John Dollard, John Gillen, E. Adamson Hoebel, Clyde Kluckhohn, Lauriston Sharp y Sol Tax, entre otros—. Linton también estuvo influenciado por algunos de sus colegas en Wisconsin: Kimball Young, el psicólogo social; los psicólogos Clark Hull y Harry Harlow; y los éticos F.C. Sharp y Eliseo Vivas.

Linton pasó varios veranos, mientras estaba en Wisconsin, haciendo investigaciones arqueológicas en la parte norte del estado en cooperación con el museo público de Milwaukee. En el verano de 1934, estuvo a cargo de las expediciones educativas del laboratorio de antropología para estudiar a los indios comanches de Oklahoma.

En los años treinta, la Antropología norteamericana estaba cambiando rápidamente —y Linton era uno de los líderes del cambio—. La Arqueología y la Antropología Física se estaban separando; nuevos desarrollos en la Psiquiatría y Psicología estaban teniendo un gran impacto; la Sociología europea y las ideas del funcionalismo estaban minando los puntos de vista establecidos. En tal entorno, los intereses y la capacidad de síntesis de Linton se convirtieron en algo de gran importancia —también tenía la rara habilidad de expresar sus ideas y síntesis en

inglés puro y simple—. Nunca creyó necesario imponer un sistema cerrado; la consistencia total no era una de sus metas. Su propuesta estaba completamente abierta.

Durante los años treinta, Radcliffe-Brown fue a dar clases a la Universidad de Chicago. Linton deploró su influencia sobre los antropólogos jóvenes, porque veía el gran interés de la Antropología y cómo desaparecía la unidad ante las estrechas especializaciones de la Antropología Social. Sus debates públicos con Radcliffe-Brown llevaron a Linton a avanzar sus debates funcionales, que tenían mucho más en cuenta los factores culturales e históricos.

En 1936, Linton publicó *The Study of Man*, que consideraba su mayor contribución a la Antropología. (Lo consideramos el mejor libro de la década). En él desarrolló los conceptos de status y rol, que ahora son usados por todos los científicos sociales; resumió un punto de vista sensible del funcionalismo y preveyó su próxima meta: un puente sobre el vacío entre el individuo y la cultura.

Linton se fue a Colombia en 1937 y, el año siguiente, se convirtió en director del departamento de Antropología. Allí, el contacto continuo con los psicólogos estimuló su interés por la cultura y la personalidad, y le llevó a una serie de seminarios conjuntos con Abram Kardiner. Colaboraron en *The Psichological Frontiers of Societys* (1945). Linton también publicó *The Cultural Background of Personality*, que tiene algunos puntos de vista diferentes de los de Kardiner.

En 1946, se fue a Yale como profesor invitado de Antropología. Fue entonces cuando se centró en los problemas del relativismo cultural y los valores éticos universales. Linton murió la víspera de Navidad, en 1953, al final de una serie de ataques cardíacos que le afectaron durante un período de ocho años. En el momento de su muerte dejó un esbozo de *The Tree of Culture* al que le faltaban dos capítulos. De sus notas, esquemas y casetes, el libro fue terminado por la señora Linton con ayuda de varios de sus colegas.

Introducción

Se debe considerar a Ralph Linton como uno de los autores clave de los estudios de cultura y personalidad. Sin embargo, sus contribuciones a la Antropología alcanzan más que esto. El enfoque que le da Linton a la Antropología es sobretodo cultural, y una de las características principales de su trabajo es la importancia que le atribuye al individuo en todos los estudios culturales y sociales. Debe verse a Linton como un culturista e individualista.

Hemos escogido el libro *The Study of Man* (1936) de Linton. Es el primer libro representado aquí que parece moderno a los lectores de hoy. Sin lugar a dudas, es una tentación incluir todo el libro. Hemos seleccionado el capítulo sobre status y rol. La idea de rol se ha convertido tanto en parte de nuestra cultura general, que es difícil darnos cuenta que fue formulada como un término técnico en los años treinta. Al hacer esta selección, sin embargo, hemos tenido que omitir las ideas de Linton acerca del funcionalismo. Tales ideas deben, sin lugar a dudas, ser examinadas para que podamos situar a Linton no sólo en el pasado sino en el trabajo de la gente que apareció después.

Para muchos autores, el funcionmalismo tiene dos significados básicos: (1) propósito: hay una dimensión teológica hacia el funcionalismo; y (2) la idea matemática de que dos cosas cambian juntas, cada una dependiendo del cambio de la otra. Linton no pudo ser tan simplista.

Aunque Linton escribía en un momento en que el funcionalismo era considerado como un nuevo desarrollo importante en la Antropología, rehusaba enfatizar el aspecto sistémico del funcionalismo, que recalcaba la interrelación de las instituciones, ignorando a los individuos. Para Linton, el término función se refiere a la interrelación de los individuos y nada más. Atribuye a los elementos culturales cuatro características: forma, significado, uso y función. *Forma*, para Linton, es el arreglo total de los modelos de cultura; el *significado* se refiere a las asociaciones dadas a un elemento cultural por los miembros de una sociedad, y puede ser subjetivo y algunas veces inconsciente; el *uso* se refiere a la utilización de una característica en un contexto cultural. Sigue ese enfoque multifacético de los elementos culturales, oponiéndose Linton a las explicaciones exclusivas o unilaterales de la realidad cultural. Sin lugar a dudas, una vez constató que el avance verdadero en la Antropología no vendría sólo del funcionalismo sino a través de la síntesis de todas las perspectivas. Linton fue un gran sintetizador —la verdadera cualidad que hizo a Spencer destacable—. Al llevar ideas a los nuevos contextos, expuso nuevos significados. Para mantener los valores que puso sobre el individuo y para desarrollar su idea acerca de la relación del individuo con la cultura, Linton tuvo que crear una manera de asociar al individuo con la sociedad. Su agudizamiento del concepto de status (aunque Max Weber y muchos otros habían escrito acerca de esto) y su desarrollo del concepto de rol, le permitieron hablar acerca de la sociedad humana como «supraindividual», y todavía retener su noción de individuos, con sus personalidades, desempeñando su papel en una cultura.

Los funcionamientos de una sociedad, de acuerdo con Linton, dependen de la existencia de configuraciones de reciprocidad entre los miembros de una sociedad. El status se refiere a las posiciones dentro de las estructuras de reciprocidad y puede ser considerado como la suma de los derechos y deberes de un individuo en una sociedad. Por otra parte, el rol se refiere a los aspectos conductistas del status. Cuando los derechos y deberes actúan, un individuo desempeña su papel en la sociedad. Le sigue que el rol y status no pueden separarse —ambos términos representan diferentes aspectos del mismo fenómeno—. El rol como concepto se refiere a la conducta experimentada; y el status, al aspecto cognitivo de la sociedad. Este enfoque, que distingue el significado de la acción, es típico en los trabajos de Linton. Veremos que él también hace uso de esto en su discusión de los elementos culturales.

11. Status y rol*

El funcionamiento de las sociedades depende de la presencia de modelos para la conducta recíproca entre individuos o grupos de individuos. Las posiciones polares en tales modelos de conducta recíproca son conocidos técnicamente como *status*. El término *status*, como el término *cultura* ha sido usado con un doble significado. Un *status*, en lo abstracto, es una posición en un modelo particular. Así, es bastante correcto hablar de cada individuo como que tiene muchos status, ya que cada individuo participa en la expresión de un número de modelos. Sin embargo, aunque el término es calificado de alguna manera, el status de cualquier individuo significa la suma total de todos los *status* que ocupa. Esto representa su posición en relación a la sociedad total. Así el status del Sr. Jones como miembro de su comunidad deriva de una combinación de todos los status que él tiene como un ciudadano, como procurador, como masón, como metodista, como marido de la Sra. Jones, etc.

Un status, al contrario que el individuo que puede ocuparlo, es simplemente una coleccion de deberes y derechos. Ya que estos derechos y deberes pueden sólo encontrar expresión a través de los individuos, es extremadamente difícil para nosotros mantener una distinción en nuestro pensamiento entre los status y la gente que los mantiene y ejerce los derechos y deberes que los constituyen. La relación entre cualquier individuo y cualquier status que mantiene es algo como lo que hay entre el conductor de un automóvil y el lugar del conductor en la máquina. El asiento del conductor con su volante, acelerador y el resto de los controles es una constante con potencialidades siempre presentes para la acción y el control, mientras que el conductor puede ser cualquier miembro de la familia y puede ejercer estas potencialidades muy bien o muy mal.

Un *rol* representa el aspecto dinámico de un status. El individuo está socialmente asignado a un status y lo ocupa con relación a otros status. Cuando efectúa los derechos y deberes que constituyen el status, está desempeñando un rol. El rol y el status son bastante inseparables, y la distinción que hay entre ellos es sólo de interés académico. No hay roles sin status o status sin roles. Así como en el caso del *status*, el término *rol* se usa con un doble significado. Cada individuo tiene una serie de roles que derivan de los modelos variados en que participa y al mismo tiempo un *rol*, general, que representa la suma total de estos roles y determina lo que hace por su sociedad y que es lo que espera de ella.

Aunque todos los status y roles derivan de modelos sociales y son partes integrantes de modelos, tienen una función independiente en relación con los individuos que ocupan los status particulares y ejercitan sus roles. Para tales individuos el status y rol combinados representan el mínimo de las actitudes y conducta que debe de asumir si quiere participar en la expresión evidente del

* Impreso de *The Study of Man* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1936, revisado en 1964, págs. 113-131.

modelo. El status y el rol sirven para reducir los modelos ideales de la vida social a términos individuales. Se convierten en modelos organizadores de las actitudes y conducta del individuo; así que deben de ser congruentes con aquellos otros individuos que participan en la expresión del modelo. Así, si estamos estudiando los términos del fútbol en abstracto, la posición del *quarter-back* no tiene significado a no ser en relación con las otras posiciones. Desde el punto de vista del mismo *quarter-back* es una entidad distinta e importante. Determina donde tendrá su lugar en la formación y qué hará en varias jugadas. Su asignación a esta posición limita y define a la vez sus actividades y establece un mínimo de cosas que debe aprender. Similarmente, en un modelo social tal como el de la relación jefe-empleado, los status del jefe y del empleado definen lo que cada uno tiene que saber y hacer para poner el modelo en operación. El jefe no necesita saber las técnicas que conciernen a la labor del empleado, y el empleado no necesita conocer las técnicas de mercado o contabilidad.

Es obvio que, mientras no hay interferencias de orígenes externos, cuanto más perfectamente los miembros de cualquier sociedad estén ajustados a sus status y roles más suavemente funcionará la sociedad. En su intento por ocasionar tales ajustes, cada sociedad se encuentra entre la espada y la pared. La formación de hábitos y actitudes en el individuo empiezan en el nacimiento y, siendo igual en otras cosas, lo más pronto que empiece su preparación para un status, con más éxito lo conseguirá. Al mismo tiempo, nunca dos individuos son iguales, y el status que será congénito para uno, puede no ser congénito para el otro. También hay en todos los sistemas sociales ciertos roles que requieren más que preparación para su cumplimiento con éxito. La técnica perfecta no hace a un gran violinista, ni un minucioso libro de conocimiento de tácticas a un general eficiente. La utilización de los dones especiales de los individuos pueden ser altamente importantes para la sociedad, como en el caso del general, aunque estos dones se muestren bastante tarde, y esperar su manifestación para la asignación de los status sería perder las ventajas que se derivan de empezar pronto la preparación.

Afortunadamente, los seres humanos son tan variables que casi cualquier individuo normal puede ser preparado para el cumplimiento adecuado de casi cualquier rol. La mayoría de los negocios de la vida pueden ser tratados bajo la base del hábito, con poca necesidad de inteligencia y ninguna para los dones especiales. Las sociedades se han encontrado con un dilema al desarrollar dos tipos de status, el *atribuido* y el *logrado*. Los status *atribuidos* son aquellos que se les asignan a los individuos sin referirse a sus diferencias o habilidades innatas. Pueden ser previstas y preparadas desde el nacimiento. Los status *logrados* son, como mínimo, aquellos que requieren habilidades especiales, aunque no estén necesariamente limitados a estos. No son asignados a los individuos desde el nacimiento sino que se dejan abiertos para que sean llenados con la competición y el esfuerzo individual. La mayoría de los status en todos los sistemas sociales son del tipo atribuido y aquellos que se cuidan de los trabajos ordinarios de cada día de la vida son prácticamente siempre de este tipo.

En todas las sociedades ciertas cosas se seleccionan como puntos de referencia para la atribución del status. Las cosas elegidas para este propósito son siempre de tal naturaleza que son comprobables al nacer, haciendo posible empezar la

preparación del individuo para sus status potenciales y roles a la vez. El más simple y universalmente usado de estos puntos de referencia es el sexo. La edad se usa con casi igual frecuencia, ya que todos los individuos pasan a través del mismo ciclo de crecimiento, madurez y declive, y los status cuya ocupación será determinada por la edad pueden ser pronosticados y preparados con cuidado. Las relaciones familiares, el ser más simple y obvio que es el niño para su madre, son también usados en todas las sociedades como puntos de referencia para el establecimiento de series enteras de status. Por último, está el tema del nacimiento en un grupo particular socialmente establecido, tal como una clase o casta. El uso de este tipo de referencia es común, pero no universal. En todas las sociedades, la atribución actual de status al individuo se controla por series de estos puntos de referencia que, juntos, sirven para delimitar el campo de su futura participación en la vida del grupo.

La división y atribución de status relacionados con el sexo parece ser básica en todos los sistemas sociales. Todas las sociedades prescriben actitudes y actividades diferentes para hombres y mujeres. Muchos de ellos intentan racionalizar estas prescripciones en términos de las diferencias psicológicas entre los sexos o sus diferentes roles en la reproducción. Sin embargo, un estudio comparativo de los status atribuidos a las mujeres y a los hombres en culturas diferentes parece indicar que, mientras tales factores pueden haber servido como punto de comienzo para el desarrollo de una división, las atribuciones actuales están casi todas determinadas enteramente por la cultura. Incluso las características atribuidas a los hombres y mujeres en sociedades diferentes varían tanto que pueden tener poca base psicológica. Nuestro propio ideal de mujeres como ángeles servidores contrasta mucho con la ingenuidad de las mujeres como torturadoras entre los iroqueses y el deleite sádico que tienen en el proceso. Incluso las dos últimas generaciones han observado un gran cambio en los modelos psicológicos de las mujeres en nuestra propia sociedad. La dama delicada, vaga, de mitad del siglo dieciocho, está tan extinguida como la nana.

Cuando llegamos a la atribución de ocupaciones, que es, después de todo, una parte integral del status, encontramos las diferencias entre las sociedades incluso más marcadas. Las mujeres arapesh, normalmente, llevan cargas más pesadas que los hombres «porque sus cabezas son más duras y fuertes.» En algunas sociedades, las mujeres hacen la mayor parte del trabajo manual; en otras, como en las islas Marquesas, incluso el cocinar, mantener la casa y el cuidado de los niños son ocupaciones propias masculinas, y las mujeres pasan la mayor parte de su tiempo acicalándose. Incluso la regla general de la desventaja de la mujer por el embarazo y lactancia indica las ocupaciones más activas, como las del macho, y las menos activas, como las de la hembra, tiene muchas excepciones. Así, entre los tasmanos, la caza de focas era trabajo de mujeres. Nadaban hasta las rocas de las focas, acechaban los animales y les daban garrotazos. Las mujeres tasmanas también cazaban zarigüeyas, lo que requería trepar árboles altos.

Aunque la atribución actual de las ocupaciones por las pautas del sexo es muy variable, el modelo de la división por sexos es constante. Hay muy pocas sociedades en las que cada actividad importante no haya sido asignada definitivamente a los hombres o a las mujeres. Incluso cuando los dos sexos cooperan en

una ocupación en particular, el terreno de cada uno está usualmente bien delimitado. Así, en la cultura del arroz de Madagascar, los hombres hacen los semilleros y terrazas y preparan los campos para trasplantar. Las mujeres hacen el trabajo de transplantar, que es duro y deslomador. Las mujeres quitan la maleza, pero los hombres recogen la cosecha. Las mujeres entonces la llevan a las eras, donde los hombres la trillan mientras las mujeres la aventan. Por último, las mujeres la muelen en morteros y la cocinan.

Cuando una sociedad asume una nueva industria, hay un período de incertidumbre durante el cual el trabajo puede ser hecho por cualquier sexo, pero pronto cae en el terreno de uno u otro. En Madagascar, la alfarería la hacen los hombres en algunas tribus y las mujeres en otras. En la única tribu en la que se hace por hombres y mujeres es una en la que el arte ha sido introducido en los últimos sesenta años. Se me dijo que durante los quince años anteriores a mi visita, había habido un descenso marcado en el número de alfareros; muchos hombres que alguna vez habían practicado este arte lo habían dejado. El factor bajos salarios, esgrimido como la razón para que los hombres dejasen una de nuestras ocupaciones propias cuando las mujeres entraban en ella con fuerza, no era ciertamente operativa aquí. El terreno no estaba saturado y los precios de los productos de los hombres y de las mujeres eran los mismos. Muchos de los hombres que habían dejado el negocio no tenían claras sus razones, pero unos cuantos dijeron francamente que no les gustaba competir con las mujeres. Aparentemente, la entrada de mujeres en el trabajo le ha quitado cierta cantidad de prestigio. Ser alfarero no era el oficio más apropiado para un hombre, aunque uno fuera muy bueno.

La utilización de la edad como punto de referencia para establecer el status es tan universal como la utilización del sexo. Todas las sociedades reconocen tres agrupaciones de edad como mínimo: niños, adultos y viejos. Ciertas sociedades han enfatizado la edad como una base para asignar el status y han ampliado extensamente las divisiones. Así, en ciertas tribus africanas, la población entera masculina está dividida en unidades compuestas por aquellos nacidos en los mismos años o en intervalos de dos o tres años. Sin embargo, tal atención extrema a la edad no es normal, y no necesitamos discutirla aquí.

Las diferencias físicas que hay entre un niño y un adulto son fácilmente reconocibles, y el paso de la niñez a la madurez está marcado por consecuencias fisiológicas que hacen posible fijarle una fecha exacta en las niñas y unos cuantos meses en los niños. Sin embargo, el cambio físico de la niñez a la madurez no coincide necesariamente con el cambio social de un individuo de una categoría a otra. Así, en nuestra propia sociedad, los hombres y las mujeres permanecen legalmente como niños hasta mucho después de que son físicamente adultos. En muchas sociedades esta diferencia entre el cambio físico y social está más claramente marcado que en la nuestra. El niño se convierte en un hombre, no cuando está físicamente maduro, sino cuando es formalmente reconocido como un hombre por su sociedad. A este reconocimiento casi siempre se le da expresión ceremonial en lo que es técnicamente conocido como ritos de pubertad. El elemento más importante en estos ritos no es la determinación de la madurez física, sino de la madurez social. Si un niño es capaz de procrear, ello es menos

vital para su sociedad que si es capaz de hacer el trabajo de un hombre o de tener el conocimiento de un hombre. En realidad, la mayoría de las ceremonias de pubertad incluyen pruebas del aprendizaje y fortaleza del niño, y si los aspirantes son incapaces de pasarllas, se les deja en el status de niño hasta que puedan. Para los que pasan las pruebas, las ceremonias usualmente culminan en la transferencia de ciertos secretos que los hombres ocultan a las mujeres y los niños.

El paso de los individuos de adultos a ancianos es difícil de percibir. No hay una frontera fisiológica clara para los hombres, mientras que las mujeres deben mantener su pleno vigor físico y su habilidad para seguir con todas las actividades del status de adulto durante varios años después de la menopausia. Al paso social de los hombres del grupo de los adultos al de los ancianos se le da reconocimiento ceremonial en unas cuantas culturas, como cuando un padre cede formalmente su posición oficial y títulos a su hijo; pero tal reconocimiento es raro. Respecto a las mujeres, parece que no hay ninguna sociedad en que se dé reconocimiento ceremonial a la menopausia, aunque hay algunas sociedades donde esta altera el status del individuo. Así, las mujeres comanche, después de la menopausia, eran liberadas de sus incapacitaciones con relación a lo sobrenatural. Podían guardar objetos sagrados, obtener el poder a través de los sueños y practicar como curanderas, estando prohibidas todas estas cosas a las mujeres en edad de concepción.

La tendencia general de las sociedades en enfatizar el primer cambio del individuo en el status de la edad e ignorar ampliamente el segundo, es sin lugar a dudas, debido en parte, a la dificultad de determinar el comienzo de la vejez. Sin embargo, hay envueltos también factores físicos. El niño o niña está usualmente ansioso de crecer y esta ansiedad está enfatizada por la exclusión de los niños de ciertas actividades y conocimiento. También la sociedad da la bienvenida a las nuevas uniones a la división más activa del grupo, lo que contribuye más a su perpetuación y bienestar. A la inversa, el individuo que disfruta con el pensamiento de hacerse mayor es atípico en todas las sociedades. Incluso cuando la edad implica respeto y una nueva medida de influencia, ello significa la renuncia a muchos placeres. Podemos ver entre nosotros que la gente mayor rehúsa en general reconocer el cambio hasta mucho después de que ha pasado.

En el caso de la edad, como en el del sexo, los factores biológicos envueltos parecen ser secundarios a los culturales al determinar el contenido del status. Hay ciertas actividades que no pueden ser adscritas a los niños porque los niños ni tienen la fuerza necesaria ni tienen tiempo de adquirir las necesarias habilidades técnicas. Sin embargo las actitudes entre un padre y un hijo y la importancia que se da al niño en la estructura familiar varían enormemente de una cultura a otra. El status del niño entre nuestros puritanos antepasados, donde era visto y no oído y comía en una mesa aparte, representa un extremo. En el otro, se tendría que situar el status del hijo mayor de un jefe polinesio. Todo el *maná* (poder sobrenatural) de la vertiente real convergía sobre tal niño. Era socialmente superior a su padre y madre, y cualquier intento para disciplinarle hubiera sido causa de sacrilegio. Una vez, visité al jefe hereditario de una tribu de las islas Marquesas, y me encontré a toda la familia alojada poco confortablemente en su propio patio delantero, aunque tenía una buena casa de estilo europeo. Su hijo mayor, que tenía nueve años, había tenido una disputa con su padre unos días

antes; convirtió entonces la casa en tabú al nombrarla a espaldas de su padre. Así, la familia se había visto obligada a mudarse y no pudo volver a vivir en ella hasta que el hijo levantara el tabú. Ya que podía usar la casa y comer en cualquier lugar del poblado, se las arreglaba bien y parecía disfrutar completamente de la situación.

Los status atribuidos a los mayores en varias sociedades varían incluso más que aquellos atribuidos a los niños. En algunos casos, se les libera de todos los trabajos pesados y pueden situarse cómodamente para vivir de sus hijos. En otros, ellos efectúan la mayoría de los trabajos duros y monótonos que no requieren un gran esfuerzo físico, tal como el de la búsqueda de leña para el fuego. En muchas sociedades, las mujeres mayores, en particular, se encargan del cuidado de los niños más pequeños, dejando a las mujeres más jóvenes libres para pasárselo bien. En algunos lugares, los mayores son tratados con consideración y respeto; en otros son considerados una compañía inútil y echados fuera tan pronto como son incapaces de las labores pesadas. En muchas sociedades se busca su consejo, incluso cuando se presta poca atención a sus deseos. Esta costumbre tiene una base práctica clara; para el individuo que consigue vivir hasta ser mayor en un grupo no civilizado, ha sido una persona normalmente habilidosa, y su memoria constituye un tipo de biblioteca de referencia a la que uno puede solicitar ayuda en toda clase de circunstancias.

En ciertas sociedades, el cambio del status de adulto a viejo se hace más difícil para un individuo por el hecho de que los modelos para estos status atribuyen diferentes tipos de personalidad a cada uno. Este era el caso entre los comanche, como parece haberlo sido entre muchas de las tribus de las Praderas. El macho adulto era un guerrero, vigoroso, seguro de sí mismo y ambicioso. La mayoría de sus relaciones sociales estaban expresadas en términos de competición. Cogía lo que podía y conservaba lo que tenía, sin consideración a cualquier derecho abstracto de los más débiles. Cualquier intención de arbitrar diferencias o ignorar los desaires era un signo de debilidad cuyo resultado era una pérdida de prestigio. El hombre mayor, por otro lado, se esperaba que fuera sabio y amable, sin importarle pasar por alto los desaires y, si se necesitaba, de aguantar el abuso. Su trabajo era colaborar en el bienestar de la tribu, dando buen consejo, estableciendo feudos entre los guerreros, e incluso previniendo a su tribu contra nuevos enemigos. Los hombres jóvenes luchaban por la guerra y el honor; los hombres mayores luchaban por la paz y la tranquilidad. Hay evidencia suficiente de que, entre los comanche, la transición fue a menudo difícil para el individuo. Los guerreros no se preparaban para ser mayores, pensando que era un destino mejor morir en combate. Cuando las decadentes fuerzas físicas les forzaban a asumir el nuevo rol, muchos lo hacían a regañadientes, y aquellos que ejercían la magia continuarían intentando fortalecer los derechos que pertenecían al status de los más jóvenes. Tales hombres mayores malvados eran un peligro para los jóvenes que empezaban su carrera, porque estaban celosos de ellos simplemente porque eran jóvenes, fuertes y admirados por las mujeres. El poder de la medicina de estos hombres jóvenes todavía era débil y los hombres mayores podían con ellos y los mataban gracias a magia malévola. Es significativo que, aunque los curanderos benévolos podían ser de cualquier edad en el folclore comanche, los malévolos eran siempre viejos.

Antes de seguir adelante, se debe mencionar todavía otro status social que está muy relacionado con lo anteriormente dicho. Es el status de los muertos. Nosotros no pensamos que los muertos sean todavía miembros de la comunidad, y muchas sociedades hacen lo mismo; pero hay otras en que la muerte es otro cambio, comparable a aquel de niño a adulto. Cuando un hombre muere, no deja su sociedad; meramente cede un grupo de derechos y deberes y asume otro. Así, un clan tanala tiene dos secciones que son igualmente reales para sus miembros, los vivos y los muertos. A pesar de los intentos poco entusiastas de los vivos para explicar a los muertos que están muertos con el fin de desanimar su vuelta, permanecen una parte integral del clan. Deben ser informados de todos los sucesos importantes, invitados a todas las ceremonias del clan, y recordados en cada comida. Como recompensa, ellos permiten que se les hagan consultas, tienen un interés activo y provechoso en los asuntos de la comunidad, y actúan como guardianes altamente eficientes de las moradas del grupo. Conservan en su nuevo status la cracterística conservadora de los más mayores, y su presencia invisible y vigilancia constante hace más que cualquier otra cosa para asegurar la buena conducta de los vivos y para desanimar las innovaciones. En una tribu vecina hay incluso status individuales entre los muertos que están abiertos al éxito. Los hombres y mujeres mayores betsileo a menudo prometerán que, después de sus muertes, les darán a los vivos formas específicas de ayuda como respuesta a las ofertas específicas. Después de la muerte de uno de esos individuos, se erigirá un monumento y la gente irá a rezar y a hacer ofrendas allí. Si el nuevo fantasma hace su función con éxito, su culto puede crecer y puede incluso tener un sacerdote. Si falla en su actuación, pronto se le olvidará.

Las relaciones biológicas se usan para determinar algunos status en todas las sociedades. El mero hecho del nacimiento, lleva inmediatamente al individuo al ámbito de series enteras de modelos sociales que lo relacionan con sus padres, tanto si son reales o atribuidos, sus hermanos y hermanas y la familia de sus padres. La base biológica para la atribución de esos status de familia se presta a no dejarnos ver que el hecho que los factores fisiológicos que pueden influenciar su contenido son casi exactamente los mismos que aquellos que afectan el contenido de los status de sexo y edad. Cuando haya una relación especial entre el niño pequeño y su madre, basada en la dependencia del niño necesitado, incluso esto se rompe pronto. Después del segundo año, cualquier mujer adulta puede hacer por el niño cualquier cosa de lo que su madre puede hacer; mientras que cualquier varón adulto puede asumir el rol completo del padre en cualquier momento después de que el niño haya sido concebido. Similarmente, los factores psicológicos que podrían afectar los status de tío y sobrino, tío y sobrina, o hermano y hermana son idénticos a aquellos que afectan las relaciones de personas en diferentes agrupaciones de edad o sexo. Esta falta de determinantes fisiológicos pueden ser responsables en parte de la extraordinariamente ancha extensión de variación en los contenidos de los status atribuidos sobre la base de las relaciones biológicas de varias sociedades.

Actualmente, los status asociados con incluso tal relación biológica cerrada, como es la de hermano y hermana son sorprendentemente variados. En algunas sociedades, los dos tienen una relación muy estrecha. En otras se evitan uno al

otro cuidadosamente, e incluso no pueden hablarse entre sí excepto en presencia de una tercera parte que transmite las preguntas y respuestas. En algunos sistemas el hijo mayor es superior a los otros, sin tener en cuenta el sexo, y debe de ser respetado y obedecido por ellos. En otros, la cuestión de la dominación se deja que sea establecida por los mismos hijos, mientras que en otros todavía, el hijo más joven es superior a todos los que le preceden. Prácticamente toda disposición posible se representa en una u otra sociedad, sugiriendo que tenemos un campo libre para la variación, en el que una disposición puede valer tanto como otra. La misma clase de amplia variación se encuentra en el contenido de todos los otros status que se basan en la relación de sangre, con la excepción de aquellos que se refieren a la madre y al hijo; e incluso aquí hay un pequeño grado de variación. Hay un número de sociedades en las que hay un intento más o menos consciente de romper los hábitos del niño de la dependencia de la madre y de separar al niño de ella para llevarle a una más cercana asociación con los familiares del padre. Se le enseña al niño que su madre no es realmente un miembro de la familia, y se anima la hostilidad entre la madre y el niño.

No sólo varían marcadamente los status asignados por sociedades diferentes a personas que tienen la misma relación de sangre, sino que hay un alto grado de variación en las clases de relaciones de sangre que se reconocen y usan como puntos de referencia para la asignación del status. Algunas sociedades, como la nuestra, tienden a reconocer sólo a los parientes cercanos y ser vagas en los derechos y deberes recíprocos de las relaciones que son más remotas que la de primos hermanos. Otros seleccionan la parte de la madre o del padre y utilizan las relaciones en esta parte hasta llegar a parentescos remotos, mientras ignoran todas las relaciones, aunque sean cercanas, de la otra parte. En pocos casos, la relación con ambas partes se mantiene hasta parentescos remotos, con la consecuente asignación del status. Mientras este es el caso, el status basado en la relación puede en realidad incluir a una tribu entera y determinar los deberes y derechos mutuos de todos sus miembros. Así, en ciertos grupos australianos, las relaciones de sangre reconocidas se extienden hasta incluir no sólo la tribu entera, sino también a numerosos individuos de otras tribus. Se dice que cuando un extraño visita tal tribu, los viejos investigan su genealogía hasta que encuentran algún punto en común con una de las genealogías de su propio grupo. Cuando se ha establecido tal punto de contacto, pueden determinar la relación del recién llegado con todos los otros miembros de su propio grupo y asignarle una serie de status que inmediatamente le colocan en el cuerpo social. Si no son capaces de encontrar tal punto en común de relación, usualmente le matan simplemente porque no saben qué otra cosa hacer con él. No tienen ningún punto de referencia por lo que los status se le pueden asignar, que el de las relaciones de sangre.

Hay otro tipo de relación biológicamente condicionada que se reconoce en prácticamente todas las sociedades. Es la relación que aparece de la mayor o menor asociación continua sexual de los individuos, por ejemplo el matrimonio. La importancia real de tales asociaciones se basa en su continuidad, el reconocimiento social, y en las series nuevas de relaciones de sangre que ellos causan por la descendencia que producen. Las asociaciones sexuales, casuales o temporales,

normalmente reciben solo un reconocimiento negativo de la sociedad, siendo ignoradas, cuando no incluso amonestadas. Se pueden desarrollar modelos para gobernar la conducta de los individuos en tales asociaciones casuales, pero esos modelos están extremadamente limitados en su campo. Sólo afectan a los individuos que están directamente afectados y no establecen nuevos status para los miembros de las familias a las que las partes contratantes pertenecen. El matrimonio, por otra parte, siempre establece una serie de tales status. Así, los parientes de un hombre y su amante no se convierten en partes de ningún modelo recíproco de derechos y deberes, mientras los familiares de un hombre y su mujer siempre forman parte de ese modelo.

Mientras las relaciones que se derivan de las asociaciones sexuales son intrínsecamente diferentes de aquellas que derivan de las relaciones de sangre, los dos tipos se han hecho estrechamente vinculantes en todas las sociedades. Las relaciones de sangre son usadas en todas partes como puntos de referencia para delimitar el grupo de individuos en el que las relaciones de matrimonio pueden ser contraídas. Esta regulación es generalmente de tipo negativo, prohibiéndose a algunos parientes de sangre que se casen, pero, al mismo tiempo, permitiéndoles la libertad de elección que no está en esa relación. Sin embargo , hay un grupo elevado de sociedades en las que tales regulaciones asumen un aspecto positivo. En tales sociedades, no sólo se le prohíbe a un hombre casarse con ciertas hembras parientes, como su madre o hermana, sino que también se le prohíbe casarse con un grupo particular de hembras parientes, como las hijas del hermano de su madre o de la hermana de su padre. En algunos casos tales pohibiciones son tan fuertes que un hombre puede no tener alternativas excepto la de casarse con una mujer en particular o permanecer soltero.

Las causas que son la base de tales limitaciones en el matrimonio, técnicamente conocidas como regulaciones de incesto, son conocidas muy imperfectamente. Ya que estas regulaciones son de ocurrencia universal, parece probable asumir que sus causas están presentes en todas partes, pero los factores biológicos se pueden dirigir conjuntamente. La endogamia no es necesariamente injuriosa. Incluso cuando los defectos hereditarios de la raza lo puedan hacer así, sus resultados perjudiciales requieren mucho tiempo para manifestarse. Más aún, el grupo incivilizado típico es pequeño y raramente se casa con gente de fuera. En pocas generaciones, la herencia de sus miembros se convierte en tan uniforme que hay poca, si alguna, diferencia biológica entre casarse con un primo hermano o con un primo lejano. Tampoco hay explicaciones satisfactorias puramente sociales de las regulaciones del incesto, ya que las formas que estas regulaciones asumen son extremadamente variadas. La prohibición de matrimonio entre madre e hijo es la única universalmente presente. Por lo menos en una sociedad, los azande, el matrimonio entre un padre y una hija se permite, mientras varias sociedades han reconocido o incluso requerido el matrimonio entre hermano y hermana. Este último caso parece ocurrir principalmente en pequeños grupos dirigentes y parece estar pensado para mantener el privilegio y rango rígidamente dentro del grupo. Así, en las familias reales hawaianas, se pide al hermano y hermana que se casen y cohabiten hasta que nazca su heredero, aunque después se pueden separar. Parece posible que haya ciertos factores psicológicos envuel-

tos, pero no pueden ser bastante fuertes o constantes para justificar la institucionalización de las regulaciones del incesto. Esto está probado por el hecho de que, en todas las sociedades, ocurren casos de incesto en todos los grados prohibidos y que todas las sociedades tienen ciertas regulaciones preventivas que serían innecesarias si las reglas se valieran por ellas mismas. Las regulaciones incestuosas, una vez desarrolladas, son una herramienta valiosa para prevenir conflictos en los status mantenidos por los individuos, pero es difícil imaginar su invención para este propósito. Se han originado probablemente de una combinación de todos estos factores.

La mayor parte de los status atribuidos en todos los sistemas sociales está dividido para los individuos sobre la base del sexo, edad, y relaciones familiares. Sin embargo, hay muchas sociedades en que los factores puramente sociales también se usan como una base de atribución. Parece haber una tendencia general en las sociedades a dividir sus componentes individuales en una serie de grupos o categorías y atribuir a tales categorías grados diferentes de la importancia social. Tales divisiones se pueden originar de formas diferentes. Pueden surgir de las diferencias individuales en las habilidades técnicas u otras habilidades, como en el caso de los grupos de artesanos o las aristocracias de ciertas tribus indias, en las cuales el ser miembro estaba determinado por el récord individual en la batalla. También se pueden originar a través de la formación consciente de alguna unidad social, tal como la asociación escolar o el club de hombres de negocios, que es usualmente seguido por la formación de series de unidades similares organizadas bajo las mismas líneas. Por último, tales divisiones pueden originar a través de la subyugación de una sociedad por otra, con la fusión subsecuente de ambas en una sola unidad funcional, como en el caso de las aristocracias del viejo mundo que derivaban de la conquista. Incluso cuando las divisiones sociales originaban diferencias individuales de habilidad, parece haber una fuerte tendencia para que tales divisiones se conviertan en hereditarias. Los miembros de una sección favorecida socialmente, intentan transmitir las ventajas que han ganado a su descendencia y al mismo tiempo a prevenir la entrada en la sección a individuos de secciones más bajas. En muchos casos estas tendencias resultan de la organización de la sociedad en series de clases hereditarias o castas. Tales unidades hereditarias son siempre utilizadas como puntos de referencia para la atribución de status.

El factor de la clase social o casta raramente, si alguna vez, se pone en lugar de los factores de sexo, edad y relación biológica en la determinación del status. Más bien, los suplementa, definiendo los roles de los individuos aún más claramente. Donde el sistema de clase es fuerte, cada clase se convierte ella misma en casi una sociedad. Tendrá una serie de sexo, edad, y relaciones de status que son peculiares a sus miembros. Estas diferirán de los status de otras clases, incluso cuando ambas estén determinadas por los mismos factores biológicos. No sólo está el plebeyo excluido de la ocupación de los status aristocráticos, sino el aristócrata está similarmente excluido de la ocupación de los status plebeyos. De paso, debe ser mencionado que este acuerdo no siempre da la ventaja a los miembros de la clase más elevada. Durante el siglo XIX la prohibición aristocrática de ser comerciante, condenó a muchos aristócratas a una pobreza distinguida.

La Europa feudal ofrece un ejemplo excelente de la atribución de status en la base de la clase social. Un hombre que había nacido en la clase noble podía esperar ser bachiller, en el sentido técnico de un niño que empezara su entrenamiento para la caballería, un terrateniente, y, por último, un caballero y señor de un feudo. El cumplimiento de los roles conectados con el status final requerían un entrenamiento largo y arduo en el uso de las armas y en la administración. La mujer que nacía en la misma clase podía esperar ser la señora de un feudo, un trabajo que conllevaba un conocimiento especial y una habilidad administrativa conjuntamente igual a la de su marido. Un hombre que nacía en la clase campesina podía sólo esperar convertirse en labrador del suelo. No pasaría por los status correspondientes a los de bachiller o terrateniente, y, aunque se le entrenara para usar armas, serían armas diferentes a las que eran usadas por el caballero. La mujer que nacía en esta clase sólo podía esperar convertirse en una simple ama de casa, y el entrenamiento necesario para este status estaba limitado al conocimiento del cuidado de la casa y la atención a los niños. La tercera clase en la sociedad medieval, los burgueses, también tenía su propia serie de status; el hijo esperaba convertirse primero en aprendiz y después en un maestro que enseñase a los aprendices. Todos estos status divergentes, determinantes de la clase, eran interdependientes mutuamente, y todos contribuían al buen funcionamiento de la sociedad medieval. El noble proveía protección y dirección; el campesino proveía comida, y el burgués cuidaba el comercio y las manufacturas. Los status atribuidos, tanto si están asignados de acuerdo con factores biológicos o sociales, componían la mayoría de todos los sistemas sociales. Sin embargo, todos estos sistemas también incluían un número variable de status que estaban abiertos al éxito individual. Parece como si muchos status de este tipo fueron primero designados para servir como cebos para la conducta socialmente aceptable o como escapes del individuo. Todas las sociedades se basan principalmente en sus status atribuidos para cuidarse del cotidiano negocio de la vida. Muchos de los status que están abiertos al éxito no tratan este negocio muy profundamente. Los honores son extremadamente satisfactorios para los individuos que los alcanzan, pero muchos de ellos no son más vitales para el funcionamiento normal de la sociedad que lo son los grados honoríficos o inclusiones en «quién es quién» entre nosotros mismos.

Muchas sociedades aceptan sólo a regañadientes el hecho de que un número limitado de status requieren dones especiales para su logro. Dado que tales dones se manifiestan raramente en la niñez, estos status están, por necesidad, abiertos a la competición. Al mismo tiempo, el modelo de atribución de todos los status vitales es tan fuerte que todas las sociedades limitan esta competición con referencia al sexo, edad, y afiliaciones sociales. Incluso en nuestra propia sociedad, donde el campo abierto al éxito individual es teóricamente ilimitado, está estrictamente limitado de hecho. Ninguna mujer se puede convertir en presidente de Estados Unidos. Tampoco lo puede un negro o un indio, aunque no haya ninguna regla formal a este respecto, mientras que a un judío o incluso un católico que participe en la carrera presidencial, se le pueden poner muchos impedimentos desde el principio. Incluso considerando los status factibles que tienen más o menos importancia social y que, quizás, requieren unos dones más específicos, es eviden-

te la misma clase de competición limitada. Sería casi sino imposible para una mujer o un negro llegar a ser director de nuestra mejor orquesta sinfónica, incluso si fuera el mejor capacitado para hacer la tarea de todo el país. Al mismo tiempo, ningún hombre podría llegar a ser presidente de D. A. R. , y es dudoso que algún hombre, a no ser que adoptara un nombre de pluma femenino, pueda incluso dirigir una columna de consejos en una cadena de periódicos para lectores que sufren problemas de amor, un campo donde nuestra sociedad asume, *a priori*, que las mujeres tienen más capacidad.

Estas limitaciones de la competición para los status logrados, sin lugar a dudas conllevan una pérdida para la sociedad. Las personas con talentos especiales parecen ser mutantes, así como aparecer en cualquier sexo o en cualquier clase social. Al mismo tiempo, la pérdida que sufren las sociedades por este defecto de no usar los dones de sus miembros al completo, es probablemente mucho más de lo que las personas criadas en la tradición norteamericana podrían creer. El talento individual es también esporádico e impredecible para que se le permita cualquier parte importante en la organización de la sociedad. Los sistemas sociales tienen que ser construidos sobre las potencialidades del individuo medio, la persona que no tiene dones especiales o incapacidades. Tales individuos pueden ser formados para ocupar casi cualquier status y para llevar a cabo el rol asociado adecuadamente sino brillantemente. La atribución social de un status particular con la formación intensiva que tal atribución hace posible, es una garantía de que el rol será llevado a cabo incluso si el cumplimiento es mediocre. Si una sociedad esperará a tener sus status completos de individuos con dones especiales, ciertos status podrían no ser completados. La atribución del status sacrifica la posibilidad de tener ciertos roles llevados a cabo superlativamente bien para tener la certeza de que estén llevados a cabo aceptablemente bien.

Cuando un sistema social ha logrado un buen ajuste con los otros sectores de la cultura del grupo y, a través de estos, hacia el ambiente del grupo, puede desenvolverse muy bien sin utilizar los dones especiales. Sin embargo, tan pronto como los cambios en la cultura o en el ambiente externo producen desajustes, tiene que reconocer y utilizar estos dones. El desarrollo de nuevos modelos sociales piden al individuo calidades de pensamiento e iniciativa, y cuanto más libres se les dan las riendas más rápidamente pueden llegar nuevos ajustes. Por esta razón, las sociedades que viven bajo condiciones nuevas o cambiantes, están usualmente caracterizadas por una riqueza de status logrados y por unas delimitaciones muy amplias de la competición. Ahora, nuestra propia frontera extinguida, ofrece un ejemplo excelente de esto. Aquí las líneas de clase de las sociedades europeas, desde las cuales la frontera de población ha sido dibujada, estaban completamente descartadas y se les daba a los individuos una oportunidad sin precedente para que encontraran su lugar en una sociedad nueva por sus propias habilidades.

Como los sistemas sociales logran un ajuste a sus bases, el valor social del pensamiento e iniciativa individual desciende. Por la formación del componente, los individuos se vuelven más necesarios para la supervivencia y funcionamiento con éxito de la sociedad que la expresión libre de sus habilidades individuales. Incluso el liderazgo que conlleva una habilidad marcada bajo las condiciones de

cambio, se convierte extensamente en una materia de actividades rutinarias. Para asegurar una formación con éxito se transfieren status del grupo a quien lo ha logrado, y la competencia para aquellos que permanecen está cada vez más estrictamente delimitada. Para decir lo mismo con diferentes palabras, las oportunidades del individuo disminuyen. No hay una correlación absoluta entre el grado de ajuste de un sistema social con su base y la limitación de la oportunidad del individuo. Así, si el grupo atribuye un gran valor a la iniciativa individual y a los derechos individuales ciertos status pueden ser dejados abiertos a la competición cuando su atribución resultaría en una mayor eficiencia social. Sin embargo, las sociedades bien ajustadas están, en general, caracterizadas por una alta preponderancia de los status atribuidos sobre los logrados y la creciente percepción del ajuste usualmente siempre va conjuntamente con la rigidez creciente del sistema social.

Los estadounidenses han sido formados para atribuir tales altos valores a la iniciativa y logro individual, de modo que ellos tienden a despreciar a las sociedades que están rígidamente organizadas y a tenerles lástima a las personas que viven en ellas. Sin embargo, los miembros de una sociedad cuyos status están mayoritariamente atribuidos no son menos felices que nosotros mismos y están considerablemente más en paz. Nunca se le ocurriría a un hindú ortodoxo que se le ha de tener lástima por que no puede cambiar de casta. Su vida entera está organizada y orientada respecto a los términos de la casta, y si alguna vez él envidia a los miembros de otras castas, la emoción se puede equiparar con nuestra envidia del obvio confort o satisfacción de algún animal. Su religión le provee de racionalizaciones del sistema entero y de una explicación de su presencia en la casta como resultado del status evolucionario de su alma. Esto también ofrece la esperanza de una mejor próxima reencarnación si el trabajo en esta se hace apropiadamente. Como miembro de una casta sus necesidades sociales e incluso emocionales están ampliamente prevenidas. Hay incluso unas pequeñas series de status alcanzables abiertos a él si es ambicioso. Puede convertirse en un miembro del gobierno de la casta o el mejor orfebre de un grupo de orfebres, admirado por aquellos cuya admiración se basa en un conocimiento exhaustivo del trabajo. En cada uno de sus esfuerzos para avanzar él conoce exactamente quiénes son sus competidores y qué es lo que quiere obtener. Es mucho más difícil que se le desengañe que a un hombre que viva bajo nuestro propio sistema, donde cualquier otro hombre puede ser un rival y donde los límites de la ambición no están socialmente definidos.

En India, la idea de la profanación ceremonial hace difícil el intercambio social entre las castas; pero en las sociedades que tienen fuertes líneas de clase, sin esta idea la presencia de las clases, alivia el intercambio social. Aquí también las clases sirven para delimitar los campos de competición donde no hay rivalidad en asuntos vitales y ningún ascenso social los desprecios se convierten en innecesarios y sin lugar a dudas, sin sentido. El status social es algo fijado y entendido por ambas partes, así puede ser ignorado bajo circunstancias donde no tiene relación directa. Los miembros de clases diferentes pueden formar amistades que son las más fuertes, porque sus intereses nunca pueden chocar y pueden evaluarse cada uno como seres humanos con una claridad no cubierta por el miedo o la

rivalidad. El ser miembro de una sociedad organizada rígidamente, le puede quitar al individuo oportunidades de ejercer sus dones particulares, pero le da una seguridad emocional que es casi desconocida entre nosotros. Cuál de estos es el mejor o cuál produce la mayor felicidad al mayor número, es lo que debe decidir el lector por sí mismo.

Introducción

El punto principal del trabajo de Linton estuvo siempre en la idea de cultura y el individuo que la crea y reacciona frente a ella. Su trabajo con Abram Kardiner sobre la personalidad fue de gran importancia.

Aún así, a pesar de su íntima asociación con los estudios de cultura y personalidad y el neofreudianismo de Kardiner, Linton se mantuvo en sus aserciones de la primacía de la cultura. Desde el punto de vista de Linton, muchos de los problemas con los que un individuo tiene que enfrentarse en la vida, han sido previamente resueltos por su cultura. Todo individuo aprende estas soluciones —cada generación moldea sus configuraciones culturales una y otra vez. Básicamente, sin embargo, un individuo está moldeado por su cultura, no sólo en sus habilidades cognoscitivas, sino también en su personalidad. Es la cultura, de acuerdo con Linton, lo que le da forma al tipo básico de personalidad en cada sociedad y que moldea los status típicos de una sociedad en ciertas escalas.

12. Cultura y normalidad*

La naturaleza de la cultura

La cultura ha sido definida a menudo como «la suma total del éxito humano». Esta es una definición filosófica que no es de utilidad para los propósitos de este libro. Aún más, es necesario decir que el concepto de cultura que se usa aquí no se refiere al uso común, el de designar «las cosas buenas de la vida», tales como leer a Browning y tocar el piano. En este libro usaré el concepto de cultura en su sentido técnico, antropológico.

Ya que la definición antigua y largamente establecida de cultura como «la suma total del éxito humano» es operativamente inútil para el antropólogo, se habla de culturas, en plural. Cuando el antropólogo usa la cultura, en singular, se refiere a los procesos que se encuentran en muchas culturas y pueden ser considerados como la característica de Cultura; es un fenómeno distinto.

* Impreso de George Devereux: *Culture and Mental Disorders* (Springfield, Ill.: Charles C Thomas, 1956), págs. 3-14, por cortesía del propietario y del editor.

Cada sociedad tiene su propia cultura, que puede ser definida brevemente como su «modo de vida». La tendencia en la que caen algunos científicos sociales e historiadores, la de usar los términos «sociedad» y «cultura» intercambiándolos es lamentable, y tiene como resultado una confusión considerable. Realmente, la sociedad es simplemente un grupo organizado de individuos. La cultura, por lo contrario, es un grupo organizado de ideas, hábitos y respuestas emocionales condicionadas, compartidas por los miembros de una sociedad. En la práctica, la sociedad y la cultura están siempre unidas, ya que, sin cultura, un grupo de individuos no es una sociedad, sino meramente un colectivo. Un gran partido de fútbol puede juntar miles de personas, unidas por un interés común y reaccionando al unísono a un estímulo, tal como la prórroga o una caída, pero cuando termina el juego, el colectivo se disuelve. Las sociedades deben de estar unidas el tiempo suficiente para desarrollar técnicas de vida y trabajo en colectividad. La organización de *todas* las sociedades y la existencia de *cualquier* sociedad como tal, depende de la cultura. Es el compartir las ideas, hábitos, actitudes, etc..., lo que hace posible que un grupo de individuos se organice y funcione como una sociedad. Para tener esta distinción bastante clara, debemos de decir los agentes implicados son diferentes. La sociedad es la gente, mientras que las culturas existen en un nivel psicológico y conductista. Tanto las sociedades como las culturas son continuas. Persisten a través del tiempo y tienen normalmente una duración de vida más larga que cualquier individuo. Ambas son en gran medida autoperpetuas. Esta persistencia de la sociedad y la cultura está, desde el punto de vista de la sociedad, basada en la *formación* de los individuos; cuando se ve desde el punto de vista del individuo, se basa en el *aprendizaje*. Así, los mecanismos de aprendizaje tienen una gran importancia en cualquier intento de relacionar la personalidad y la cultura. Este punto debería ser llevado en la mente con anticipación a nuestra discusión subsecuente de ciertos problemas básicos en la formación de la personalidad étnica o básica.

La estructuración de la sociedad es en realidasd un aspecto de la cultura, ya que la sociedad, como organización continua, está formada de posiciones, o status, que están ocupados por series de individuos sucesivos o grupos de individuos, cuyas relaciones con otras posiciones, u otros status, puede sólo ser definido con los términos de los derechos y deberes recíprocos que existen entre los que mantienen los status[1].

Debemos decir, entonces, que las culturas tienen contenido y organización; que están presentes en cada punto del tiempo y también a través de la entera dimensión temporal. El contenido de las culturas consiste en las ideas y comportamiento de los miembros de la sociedad, aunque esto no sea lo que pensamos cuando nos enfrentamos con la Cultura como un concepto. De esta forma, debemos detenernos por un momento y considerar la manera en que este concepto llega a ser, o está construido. Ya que no hay identidades en ningún lugar del universo, ni dos situaciones, ni dos comportamientos, etc., son idénticas. De hecho, los semánticos incluso señalarán que nadie es el mismo individuo en dos instantes diferentes de su vida. Incluso cuando no hay identidad real en ningún lugar, tampoco hay variedad infinita. Lo que observamos es una amplia gama de semejanzas. Así, aunque nunca dos situaciones que sirven de estímulo a la

conducta individual son idénticas, muchas situaciones son muy parecidas, y es en los términos de estas semejanzas que los seres humanos operan equiparando situaciones diferentes con las formas de conducta que, habitualmente, van con ellas[2]. Dicho brevemente, mientras la conducta de los miembros de una sociedad variará con respecto a un tipo de situación particular, estas variaciones entrarán en un rango definido y finito. Este *rango* es lo que llamamos el modelo real de cultura, tan diferente de la Cultura como una configuración.

El cuadro generalizado que el etnógrafo hace de una serie de comportamientos, o respuestas a una situación particular, es lo que yo llamo el *modelo de configuración de la cultura*. Me apresuro a añadir que uso el término «modelo» de acuerdo con su utilización ampliamente establecida, que está más limitada que la forma en que fue usada por Ruth Benedict en *Patterns of Culture* (1934). La suma total de esos modelos de configuración, que reconocemos como «la cultura», es lo que nosotros, los antropólogos, queremos decir cuando hablamos acerca de la cultura de una sociedad particular. Estos modelos de configuración representan los *modos de variación* en la conducta de los miembros de ese grupo como respuesta a lo que ellos consideran situaciones similares[3].

La idea que debe quedar grabada es que el *modelo real* de la conducta es, en cada caso, no un solo punto; es un *rango* en el que caen las conductas estudiadas. Este rango es un *rango particular finito*, y, por caer en este rango, la conducta se convierte en efectiva social y realísticamente, respecto a un tipo particular de situación.

Este cuadro generalizado es lo que yo llamo el *modelo configurado de cultura*, y lo que está incluido en él es el *modo del rango de variaciones en el punto de máxima frecuencia*. Como veremos, estos modelos configurados son de gran importancia para los estudios de la personalidad[4].

Excepto por unas breves referencias a los problemas de status y posición, yo hablaba en las páginas anteriores como si todos los miembros de una sociedad fueran mutuamente intercambiables, por ejemplo, como si todos ellos definieran las situaciones de la misma manera y respondieran a ellas más o menos similarmente. Este, sin necesidad de decirse, no es el caso. El individuo participa en la cultura de su sociedad hasta lo que sus roles sociales requieren. Cada cultura incluye una serie de ideas, valores, y modelos de conducta con los que todos los miembros de la cultura deben ser familiares. El lenguaje es uno de estos[5].

En adición a tales modelos, familiares a todos los miembros de una sociedad o cultura, hay muchas otras habilidades que son sólo conocidas por un número limitado de individuos, incluso cuando estas habilidades contribuyen materialmente al bienestar de toda la sociedad. La habilidad de un médico es un ejemplo de tal conocimiento específico, poseído por un grupo de personas que están dentro de una cultura.

El contenido de la cultura de cualquier sociedad homogénea puede ser dividida en tres categorías, sobre la base de la extensión en que los elementos de cada categoría están compartidos por los miembros de una sociedad.

> Primero, existen esas ideas, hábitos y respuestas condicionadas emocionalmente, que son comunes a todos los miembros cuerdos, adultos de la sociedad. Los llamaremos *Universales*. Debe sobreentenderse que esta terminología se aplica solo al contenido de una cultura particular. Un elemento clasificado como universal en una cultura puede no estar en otra. A esta categoría pertenecen elementos tales como el uso de un lenguaje en particular, los modelos tribales de costumbres y alojamiento y los modelos ideales para la relación social. Esta categoría también incluye las asociaciones y valores que están, en su mayoría, por debajo del nivel de la conciencia, pero que forman, al mismo tiempo, parte integrante de la cultura.
>
> En segundo lugar, tenemos esos elementos de la cultura que están compartidos por los miembros de ciertas categorías de individuos reconocidas socialmente, pero que no están compartidas por toda la población. Las llamaremos *Especialidades*. Bajo este nombre están los modelos para todas aquellas actividades variadas pero mutuamente interdependientes que han sido asignadas a varios sectores de la sociedad en el curso de la división del trabajo. En todas las sociedades, ciertas cosas están hechas por, o conocidas por, sólo una parte designada de la población, aunque contribuyen al bienestar del conjunto. Así, todas las mujeres de una tribu estarán familiarizadas con ciertas ocupaciones y técnicas, mientras los hombres estarán familiarizados con series diferentes. Como regla, los hombres tendrán un conocimiento bastante vago de las cosas que pertenecen al territorio de las mujeres y viceversa. Bajo este nombre pueden estar también clasificadas las actividades que la sociedad ha asociado a artesanos o funcionarios, tales como el herrero, el carpintero, el doctor y el sacerdote... Los no letrados no conocen los detalles completos del procedimiento, pero cada uno tiene un conocimiento general de como (estas cosas se hacen) y estará resentido por trabajos inferiores y suspicaz de las innovaciones. Cualquier cambio del procedimiento acostumbrado o error de conseguir los resultados esperados nos trae una reacción emocional.
>
> En tercer lugar, hay en cada cultura un número considerable de características que son compartidas por ciertos individuos, pero que no son comunes a todos los miembros de la sociedad o incluso a todos los miembros de cada una de las categorías reconocidas socialmente. Las llamaremos *Alternativas*. Los elementos de la cultura que pueden ser incluidos en esta clase tienen un amplio rango, variando de las ideas especiales y a menudo bastante atípicas y los hábitos de una familia en particular para tales cosas, como diferentes escuelas de pintura o escultura. Aparte de la naturaleza de la participación en ellas, todas estas *Alternativas* tienen esto en común: representan reacciones diferentes a las mismas situaciones o diferentes técnicas de alcanzar los mismos fines. Las culturas de pequeñas sociedades que viven bajo condiciones primitivas incluyen sólo un número moderado de tales *Alternativas*, mientras que en una cultura como la nuestra hay muchísimas. Ejemplos de tales *Alternativas* podrían ser cosas como la utilización de caballos, bicicletas, ferrocarriles, automóviles y aviones con el simple propósito del transporte; nuestra variedad de técnicas de enseñanza, o nuestro amplio rango de creencias y actitudes hacia lo sobrenatural.
>
> Detrás de los límites de la cultura, todavía está una cuarta categoría de hábitos, ideas y respuestas condicionadas emocionalmente; la de las *Peculiaridades individuales*. Incluyen cosas como el temor anormal de una persona al fuego, debido quizás a algún accidente anterior... Cada individuo tiene ciertas peculiaridades de esta clase, tanto si es el miembro de una tribu primitiva o de una comunidad urbana moderna; y la suma total de tales diferencias individuales dentro de una sociedad es enorme. Las *Peculiaridades individuales* no pueden ser clasificadas como parte de la cultura, en el sentido en que el término se usa ordinariamente, ya que no son compartidos por los miembros de una sociedad. (Linton 1936: 272-274).

Es obvio, por lo que estamos viendo, que la relación entre el individuo y la cultura de su sociedad es recíproca. El está formado por esta y, a la vez, contribuye a su formación. Consideraremos, primero, con algo de detalle, las influencias culturales ejercidas sobre el individuo en desarrollo —en otras palabras, como la conducta de *otros* individuos, que actúan de un modo culturalmente prescrito, influencian el desarrollo de lo niños en crecimiento.

Hablando más ampliamente, las influencias pueden ser agrupadas bajo tres epígrafes:

1. *Lo que otras personas hacen al individuo*. Esta categoría incluye, primero y más importante, las técnicas del cuidado de los niños y su formación.
2. *Lo que otras personas le enseñan al individuo*. Esta categoría incluye el rango entero de lo que normalmente se entiende como «instrucción».
3. *La conducta de otras personas, observada por el individuo*. Esta categoría es frecuentemente ignorada en los estudios del desarrollo del niño, especialmente en aquellos que enfocan su atención demasiado exclusivamente en los procedimientos técnicos observados, actuales del cuidado del niño. Devereux (1945), en particular, ha recalcado sistemáticamente la habilidad del niño en comparar el trato que *él* recibe con el que reciben *otros*, y ha enfatizado que no es el aspecto menos importante de esta comparación el tono emocional característico del adulto que hace una manipulación de la formación del niño culturalmente estandarizada[6]. Se evidencia por sí mismo que las comparaciones del niño entre sus experiencias y aquellas de otros niños es un factor importante en el desarrollo de su propia evaluación y en determinar el afecto emocional característico de las relaciones entre padre e hijo.

Las influencias culturales en la formación de la ética normal o la personalidad básica son particularmente importantes en los primeros años de la vida, aunque el período exacto durante el cual se ejerce la máxima influencia está todavía sin determinar. Las últimas investigaciones parecen indicar que el rol predominante asignado a las primeras experiencias infantiles por ciertas escuelas del psicoanálisis, no está secundado por la evidencia: cuidado de los niños, enseñanza del aseo, etc., parecen ser mucho menos significativos como determinantes de la personalidad de lo que se pensó en un principio. Esas parecen ser las conclusiones de los descubrimientos de Sewell (1952) y Orlansky (1949). Sin embargo, debe recalcarse que estos estudios estuvieron enfocados primeramente hacia las *operaciones técnicas* actuales, sin un estudio correspondientemente detallado de las actitudes maternas que acompañan a estas actuaciones. Las diferencias no observadas o ignoradas en las actitudes que acompañan los actos motores del cuidado de los niños, el destete o la enseñanza del aseo, como sugiere Devereux, son mucho más importantes de lo que son los programas actuales del cuidado de los niños, la edad en la que un niño se desteta o la brusquedad con la que se enseña el aseo. Aparte de esto, la conformidad o no con las experiencias infantiles de un determinado niño frente a las experiencias usuales de otros en una sociedad dada, probablemente también tienen una influencia profunda sobre la manera en que el actual cuidado de niños, destete y enseñanza del aseo afecta al desarrollo del

niño. Así, me acuerdo de que Devereux me habló de un paciente suyo de los indios de las Praderas; se le había destetado siguiendo las costumbres occidentales —por ejemplo, cuando tenía un año—; como consecuencia, sintió un resentimiento feroz por haberle negado el pecho tan pronto, ya que por los hábitos en relación con el cuidado de los niños se les amamanta durante un tiempo más largo (1951).

Directamente relacionado con este problema, está el asunto del periodo crítico del desarrollo, durante el cual los factores culturales ejercen la mayor influencia en la formación de la personalidad. Muchos antropólogos han estado de acuerdo con ciertas escuelas del psicoanálisis de que la época crucial en la formación de la personalidad es la tierna niñez. Sin embargo, me inclino a estar de acuerdo con los puntos de vista más recientes de Devereux (1953), en que las influencias culturales podrían tener su mayor efecto durante el periodo de Edipo, al menos considerando la formación de los *segmentos socialmente más relevantes* de la personalidad. Establece su punto de vista sobre este punto de esta manera:

> El esfuerzo para entender la personalidad básica *primariamente* en términos de las técnicas de cuidados del *niño*, es inútil. Al recalcar casi exclusivamente las experiencias del estado de pre-Edipo del desarrollo psicosexual, se tiende a desatender las experiencias verdaderamente cruciales de los períodos de Edipo; *a fortiori*, del periodo de la pubertad, durante el cual el conflicto de Edipo es una vez más encarado y en muchos casos, resuelto más o menos con éxito. Sin lugar a dudas, los periodos de Edipo y de la pubertad tienen un significado especial para el acoplamiento del individuo en la sociedad, ya que la manera en que se desarrolla y se resuelve el complejo de Edipo determina en gran proporción no solamente la manipulación del hombre de su cultura, sino sobre todo, la naturaleza de su relación con otros seres humanos, *como personas y no como meras fuentes de la gratificación puramente narcisistas de pre-Edipo*. Aún más, es por sí mismo evidente que, como el niño va madurando, los segmentos del modelo de cultura que son sus mediadores a través de la experiencia cultural se expanden bastante rápidamente. Así, el niño se ve más y más capacitado para ver —o, por lo menos, de sentir efectivamente— el bosque cultural detrás de los árboles de las experiencias discretas, atomísticas que tienen características culturales individuales. En otras palabras, sólo la expansión de las experiencias culturales del niño le permiten detectar el modelo, el carácter distintivo, el sistema de valores, el esquema del medio, etc., que le da un significado y estructura a sus discretas experiencias. Cuando se ve en este contexto, la tesis de que las técnicas del cuidado del bebé y del niño ejercen una influencia *apreciable* en la personalidad sólo si están muy conectadas, y fácilmente derivables del carácter distintivo tribal, cesa de ser meramente un axioma y se convierte en susceptible de verificación. Sin lugar a dudas, la adaptación y ajuste del bebé, o niño a las expectativas y técnicas de formación de su entorno, y su respuesta a su formación y a aquellos que le preparan, puede, durante el periodo de pre-Edipo, ser sólo narcisista y sadomasoquista. Aquí, pueden llevarle a las relaciones constructivas con seres humanos reales, o a una manipulación significativa y constructiva de los segmentos de la cultura que esas personas transmiten al niño. Sólo después de que el niño sea lo suficientemente mayor para esas primeras impresiones, expectaciones, reglas, etc., para adquirir un significado y descubrir un modelo, pueden ser *aceptados* —aunque con ciertas determinadas distorsiones prenatales— en vez de ser meramente *tolerados*; y sólo entonces pueden los humanos que los

> crían convertirse en *personas*, en vez de permanecer como «objetos parciales» que son meramente fuentes de gratificaciones narcisistas, o golpes para la autoestima del niño.
>
> Aún así, se piensa que la fuerza decisiva en la formación de la personalidad es el carácter distintivo, que le da significado a los rasgos culturales discretos, más que a los rasgos culturales individuales; por ejemplo, las propias técnicas de formación. La fuerza determinante del último depende primariamente de la extensión en que ellos reflejan el carácter distintivo global y el modelo de la cultura total. Esto significa que la personalidad básica está formada *primariamente* durante los periodos de Edipo y de la pubertad, *cuya resolución elimina o sublima las primeras características e impulsos* (1953:45-46).

Otro punto importante es si el inicio original que se da a la personalidad en ciernes en la infancia es, o no es, secundado por experiencias subsecuentes. Incuestionablemente, algunos tipos de influencia continúan durante toda la vida. En una cultura estable esta influencia está enfocada más hacia el refuerzo de modelos de personalidad ya establecidos que para desarrollar otros modelos nuevos. Por el contrario, en una cultura que cambia rápidamente, el cambio en las influencias y la diferencia entre las influencias formadoras de la personalidad experimentadas en la niñez, contrastadas con aquellas experimentadas en la madurez, como resultado de un cambio cultural, pueden ser un factor desorganizador apreciable, como todos los estudios de culturización tienden a mostrar.

Está implícito en lo que acabamos de decir que las influencias culturales sobre el individuo están a la par con la influencia que el individuo ejerce sobre la cultura. Este último tipo de influencia se manifiesta claramente por la aceptación o rechazo de nuevos puntos culturales. Sin lugar a dudas, es claramente en la madurez cuando el individuo es libre y capaz de aceptar o rechazar ideas nuevas, aplicaciones nuevas, etc., determinando así si estos nuevos puntos culturales se integrarán en la cultura de la sociedad[7].

Notas

1. La mayoría de la investigación para *Culture and Normality* fue hecha con una beca dada por la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica para el Instituto de Relaciones Humanas de la Universidad de Yale para ser administrada por el doctor Linton. Se hace un gran reconocimiento a esta ayuda generosa sobre el estudio de la personalidad y la cultura.
2. El ejemplo clásico es, por supuesto, el proceso legal, que opera ampliamente en términos del precedente, aunque nunca dos situaciones que aparecen en la vida son verdaderamente idénticas.
3. Un ejemplo normal de esto es la forma inicial en la que algunas de las tribus de los indios de las Praderas se enfrentan con el caballo acabado de importar. Los crow lo llamaban «el perro mágico» (siendo el perro su único animal doméstico real) y pronto ataron el caballo a las riendas, una manera de transportar los bienes que consistía en dos palos, cuyo final se arrastraba por el suelo, mientras la parte de arriba se cruzaban por la espalda del animal de carga. Este invento se diseñó para el perro como animal de transporte. De la misma forma, cuando el caballo primero se importó del Cercano Oriente, donde el animal de carga durante mucho tiempo fue el asno, se utilizó primeramente el caballo como un animal de juego y después, como aprendemos de Homero, se le llevó no con un látigo, sino con un aguijón.

4. Los problemas involucrados en la *construcción* de estos modelos desde el comportamiento observado han sido discutidos en detalle por Devereux (1945, 1953).
5. Puede aludirse, por supuesto, que en algunas sociedades hay un «lenguaje de mujeres» especial o «un lenguaje de niños» o más aún «un discurso direccional», cuyo vocabulario y estructura están determinados por si se dirigen a un superior, a un igual o a un inferior. Estos hechos son correctos, por supuesto, pero no invalidan la tesis de que el lenguaje es compartido por todos los miembros de una sociedad. Sin lugar a dudas, incluso cuando una cultura pudiera contener vocablos especiales para el uso de las mujeres, este lenguaje debería ser comprendido por los hombres. El ejemplo más obvio es el hecho que aunque, ordinariamente, el *macho* no tiene ocasión de usar la expresión «mi marido», la entiende perfectamente bien.
6. En un trabajo reciente, escrito como respuesta a las críticas de su punto de vista sobre cómo poner los pañales, Margaret Mead (1954) también llega a la conclusión de que el impacto del cuidado del niño está muy influenciado por la actitud de aquellos que hacen estas operaciones técnicas.
7. Sin necesidad de decirlo, esto se aplica también a nuevos préstamos de otras culturas a través de la aculturación, así como a los nuevos puntos resultantes del desarrollo interno o progreso de la propia cultura del individuo.

Referencias

Benedict, Ruth: *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934.

Devereux, G.: «Logical Foundations of Culture and Personalyty Studies», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series 2, 7:110-130, 1945.

Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian. New York: International Universities Press, 1951.

«Cultural Factors in Psychoanalytic Theory», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1:629-655, 1953.

Linton, R.: *The Study of Man*. Nueva York: Appleton-Century, 1936.

Acculturation in Seven American Indian Tribes (ed.). New York: Appleton-Century, 1940.

Mead, M.: «The Swaddling Hypothesis: Its Reception», *American Anthropoligist*, 56:395-409, 1954.

Orlansky, H.: «Infant Care and Personality», *Psychological Bulletin*, 46:1-48, 1949.

Sewell, W. H.: «Infant Training and the Personality of the Child», *American Journal of Sociology*, 58:150-159, 1952.

Abram Kardiner
1891-1981

Antecedentes

Abram Kardiner nació en Nueva York y se educó en sus escuelas. Recibió su B.A. del City College en 1912. En Cornell, obtuvo su M.D. en 1917, el mismo año que se casó.

Después de la I Guerra Mundial, Kardiner fue aprendiz de Freud. Volvió a Estados Unidos para unirse a la facultad, en el Instituto Psicoanalítico de Nueva York, en 1922, permaneciendo allí hasta 1944. En 1923, consiguió un trabajo en Cornell como instructor de psiquiatría, manteniéndolo durante seis años hasta cambiarse a un trabajo similar en la Universidad de Columbia.

Durante los años 30, Kardiner se ocupó primeramente de la práctica clínica del psicoanálisis terapéutico. Durante este trabajo, despertó su interés en las interrelaciones entre personalidad y cultura, particularmente sobre los efectos de los sistemas proyectivos concretos sobre el desarrollo y perpetuación de las instituciones culturales particulares. Publicó algunos de sus resultados en trabajos tales como «The Role of Economic Security in the Adaptation of the Individual» (1936) y «Security, Cultural Restraints, Intra-Social Dependences and Hostilities» (1937).

En 1936, organizó un seminario en el Instituto Psicoanalítico de Nueva York en el que participaban Edward Sapir, Ruth Benedict, y Ruth Bunzel. Analizaron diversas culturas de la Literatura y una, la zuñi, de los relatos verbales de Benedict y Bunzel. En 1937, el seminario se trasladó a la Universidad de Columbia,

donde se le unió Linton, Cora DuBois y Carl Withers, que presentaron datos etnográficos para los análisis psicoculturales de Kardiner. El seminario tuvo como resultado dos grandes publicaciones —*The Individual and this Socity* (1939), que intentaba forjar una técnica para sintetizar el material recopilado en los seminarios; y, con Linton, *The Psychological Frontiers of Society* (1945), que describía una serie de técnicas para estudiar las relaciones recíprocas entre la cultura y la personalidad. Kardiner buscaba demostrar, por ejemplo, que las instituciones religiosas de los pueblos tribales eran proyecciones de una «estructura de la personalidad básica», que estaban formadas, no por la acción de un trauma histórico recordado inconscientemente (como algunos seguidores de Jung y Freud lo dirían), sino por los traumas más observables producidos por las prácticas de la formación del niño. Esta propuesta fue, más tarde, extendida y proyectada en forma cuantitativa por John Whiting.

En 1939, se nombró a Kardiner profesor colaborador del departamento de Antropología en Columbia, un puesto que ocupó hasta 1952, al mismo tiempo que era profesor asistente clínico de psiquiatría y, después de 1949, fue profesor clínico.

En 1951, junto con Lionel Ovesey, otro psiquiatra de Nueva York, publicó *The Mark of Oppresion*, un libro basado en la investigación psicodinámica de 25 biografías, y concebido y escrito bajo la premisa de que las características de grupo son adoptadas en la naturaleza, y así no innatas, sino adquiridas.

Sex and Morality se publicó en 1954, y el año siguiente, Kardiner se convirtió en director de su propia clínica psicoanalítica. Sin embargo, no había perdido su interés por la Antropología; en 1961 escribió *The Studied Man* con Edward Preble. A través de las biografías, este libro presente el nacimiento y crecimiento de la tradición científica social en una estructura adoptada, centrándose en Charles Darwin, Herbert Spencer, Edward Tylor, James Frazer, Emile Durkheim, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Alfred Kroeber y Ruth Benedict. La hipótesis más importante de estas innovaciones está relacionada con el carácter distintivo de las épocas y sus experiencias específicas personales (por supuesto —pero la documentación es importante).

En 1961, Kardiner se fue de Nueva York, a la Universidad de Emory, donde fue profesor investigador de psiquiatría hasta que se jubiló en 1968. Murió en Nueva York en 1981.

Introducción

Señalamos en nuestra introducción que consideramos a Freud como parte del *Zeitgeist* de un período del desarrollo antropológico, más que un contribuyente directo a la Antropología. Aunque el impacto de Freud ha sido notorio —en el trabajo de estudiantes tales como Geza Roheim, Warner Munsterberger, Erik Erikson, Margaret Mead y Bronislaw Malinowski— Abram Kardiner debe ser reconocido más que cualquier otro autor por destacar la teoría freudiniana desde su base en la cultura occidental y su énfasis teórico en el instinto sexual. Kardiner, a diferencia de Roheim, enfatizó la importancia de la adaptación personal sobre los instintos, como una base desde la cual acercarse a la psicodinámica.

De acuerdo con Kardiner, hay cuatro propuestas al fenómeno social que han sido desarrolladas por varios autores. La primera de estas propuestas, sostenida por el mismo Freud, así como por Roheim, Theodor Reik, y Munsterberger, claman que lo que es inconsciente para el hombre moderno, formaba parte de lo consciente para el hombre primitivo. Kardiner mantiene que esta es una posición inalterable. La segunda propuesta, la teoría de la libido, clama que el instinto sexual forma al hombre básicamente de la misma manera en todas las sociedades. Kardiner cree que este punto de vista está desprovisto del contexto ambiental y cultural, y así es inaceptable. La tercera propuesta freudiniana, discutida por Kardiner, es el trabajo de Harry Stack Sullivan, Karen Horney y Erich Fromm, que considera la cultura con su relación con el desarrollo de la personalidad —y esto él lo descarta con arrogancia.

La cuarta escuela es la del propio Kardiner. Su propuesta recalca su punto de vista de la adaptación del individuo a la cultura y su entorno.

Las contribuciones concretas que Kardiner hizo a la Antropología son su concepto de la estructura de la personalidad básica y su punto de vista sobre las instituciones primarias y secundarias. La relación entre personalidad y cultura ha desconcertado a los estudiantes mucho antes que a Kardiner; y la solución más comúnmente aceptada al problema ha sido la idea de que el modelo de «una cultura» influencia la conducta de los individuos. Este punto de vista vago y reduccionista se sustituyó por el concepto de Kardiner de la estructura de la personalidad básica, que se refiere a las herramientas normales de adaptación que una sociedad extiende a sus miembros. Estas, se encuentran en todos los miembros de la sociedad y son específicas de la cultura, adquiridas por las técnicas de crianza del niño básicamente estandarizadas, que son diferentes en cada sociedad. Las experiencias normales de la niñez llevan a una estructura de la personalidad básica, que es típica de la cultura, lo que se manifiesta en sus individuos.

13. La técnica del análisis psicodinámico*

La psicología puede ser útil a las ciencias sociales sólo si su uso puede ser reducido a una técnica que sea verificable, se pueda enseñar, y pueda ser corregida o cambiada ante una evidencia nueva. Las opiniones sistemáticas en el lenguaje técnico no están atando más en la Psicología que en otro campo. Las generalizaciones que codifican lo obvio no son técnicas capaces de producir información nueva.

El predecesor de este libro fue una aventura en la técnica. Esta técnica fue el desarrollo de unas pocas observaciones simples. Después de que una cultura como la de Tanala había sido presentada con detalle, se observaron ciertas correspondencias. En Tanala, la relación del individuo con los dioses ancestrales se parecía sorprendentemente a la relación del niño con el padre en esta cultura. Existía el mismo énfasis en la obediencia. La primera conclusión fue que la obediencia a un

* Impreso de *The Psychological Frontiers of Society*, de Abram Kardiner (Nueva York: Columbia University Press, 1945), págs. 23-46, con el permiso del editor.

deber era universal. Encontramos, al estudiarlo, la misma correlación en las islas Marquesas; no había ningún énfasis en la obediencia en la niñez. Las costumbres típicas en Tanala mostraban una relación típica entre padre e hijo, donde los celos estaban reprimidos y una actitud pasiva femenina aparecía en su lugar. En las islas Marquesas, los mitos del odio al padre estaban ausentes y, en lugar del odio al padre, había un gran temor, odio y desconfianza hacia la mujer. En otras palabras así como las experiencias variaban, así lo hacían los productos de los *sistemas proyectivos* en el folclore y la religión. Esto nos dio nuestra primera pista, y el mismo procedimiento se usó en muchos más fenómenos.

Cuando seguimos, encontramos necesario tener una unidad cultural para describir las variadas prácticas y costumbres, y para este propósito el concepto *instituciones* podría ser utilizado operativamente. Las instituciones fueron, por consiguiente, tratadas como el vehículo a través del cual las influencias específicas influían en el individuo en desarrrollo. Si, por consiguiente, miramos otra vez la correlación del párrafo anterior, encontraremos que si las disciplinas de la niñez constituyen un orden de instituciones, entonces la religión y el folclore comprenden otro. Llamábamos al primero primario y el segundo secundario. También había algo creado en el individuo por sus experiencias en la niñez que formaba la base para los sistemas proyectivos usados posteriormente para crear el folclore y la religión. Este grupo de constelaciones nucleares en el individuo fue llamado la *estructura de la personalidad básica*. Este concepto es sólo un refinamiento de un concepto usado descriptivamente durante mucho tiempo por Herodoto y César, y conocido como el *carácter nacional*. El término *estructura de la personalidad básica* se eligió para evitar la falta de claridad en los términos grupo, nacional o carácter social, porque un grupo nunca puede tener un carácter común, como tampoco puede tener alma o pulmones comunes. Mas aún, las constelaciones que se identifican en la estructura de la personalidad básica no eran características del carácter acabado, sino una matriz en la que estas características de carácter se desarrollan. Por ejemplo, en Alor encontramos la desconfianza como una característica permanente de la personalidad básica. Pero esta desconfianza podría observarse en cualquier parte de los diferentes rasgos del carácter. Lo que era nuevo e importante acerca de este concepto no era su nombre, sino la técnica de su derivación y la introducción de un punto de vista genético en la Sociología. El concepto de la estructura de la personalidad básica se convirtió en un utensilio operacional poderoso, a través del cual adquirimos una manera precisa de alinear las interrelaciones de varias prácticas sociales a través de su compatibilidad o incompatibilidad con ciertas necesidades e instintos constantes identificables como humanos.

Considerando que este esquema operacional se hizo gracias a la habilidad en identificar derivaciones remotas de las experiencias básicas a través del uso de descripciones, una mayor experiencia con culturas y material nuevo mediante biografías, mostraba este esquema como muy simple y decididamente incompleto.

La primera dificultad surgió en relación con el uso del concepto *institución*. Este concepto fue originalmente definido para connotar «un modo fijo de pensamiento o comportamiento que puede ser comunicado, que disfruta de la aceptación común y del infringimiento o desviación del que crea preocupación en el individuo o grupo». Esta definición no es útil en la práctica. Se ha visto que en algunas sociedades (por ejemplo, Alor), algunas de las más importantes fuentes de los sistemas proyectivos no estaban institucionalizadas, sino que se relacionaban con algunas prácticas que lo estaban. El poco cuidado materno en Alor fue un accidente resultante de que la madre tenía que trabajar todo el día en los campos. La institución básica es que la madre trabaja en los campos todo el día; el desatender a los niños no está institucionalizado, aunque es algo casi universal. No hay sanciones contra la falta de buen cuidado de los niños. Podemos, por consiguiente, corregir el concepto de institución primaria para leer: *institución primaria o prácticas relacionadas, tanto si están institucionalizadas como si no.* Para sustituir la palabra prácticas por la de instituciones no habría otra más satisfactoria que *instituciones* o *costumbres*. Más aún, el último término implicaría el respaldo por una razón específica, que, aunque a menudo es el caso, no es universal. Las instituciones significan, podría decirse, lo que la gente hace, piensa, cree, o siente. Su lugar está dentro de la personalidad humana; y tienen una función acomodativa o adaptativa. En conexión con las instituciones primarias, surge frecuentemente una pregunta a cerca de su origen. Esta pregunta nunca podría ser contestada. Linton[1] señaló que esta pregunta no era pertinente en el presente empeño. La institución primaria se trata como el punto de partida para el individuo, no para la cultura. El origen de una institución no tiene nada que ver con el efecto que crea en el individuo en desarrollo.

Una segunda dificultad técnica surgió en conexión con la identificación de los productos de los sistemas proyectivos, llamados instituciones secundarias. Aquí surge mucha confusión, porque muchas instituciones no podrían ser clasificadas como primarias o secundarias. Sólo este hecho, el que había instituciones externas e independientes del sistema proyectivo, indica que nuestra formulación de los determinantes de la estructura de la personalidad básica es incompleta o que las
instituciones existen fuera de su rango. Este parece ser el caso de las instituciones o costumbres de origen puramente racional.

El punto importante de esta clasificación de las instituciones en primarias y secundarias es que está vinculado con el concepto de la estructura de la personalidad básica. Significa que las instituciones no pueden ser comparadas unas con otras o establecer relaciones entre sí directamente. Esta relación es mediada por la personalidad.

En el primer trabajo no tuvimos oportunidad de comprobar la validez de la personalidad básica comparándolo con material biográfico actual y los cambios sociales. Las únicas culturas que tienen una historia ampliamente registrada y mucho material biográfico son las culturas orientales y la nuestra. Pero esto no podría ser confidencialmente abordado hasta que ciertos problemas elementales hayan sido resueltos.

El uso del concepto de estructura de la personalidad básica, por consiguiente incluye las siguientes preguntas: (1) ¿Cuáles son los sistemas integracionales claves y su antecedente institucional? (2) ¿Son los efectos de las instituciones normativas las únicas fuentes de la estructura de la personalidad básica?

(3) ¿Cómo puede el concepto ser probado con las biografías y cómo podrían las inevitables variaciones del carácter personal en la misma cultura estar reconciliadas con él? (4) ¿Cuáles son los efectos del conocimiento empíricamente derivado y verificado por los criterios exteriores al rango del «sentido común» de la cultura sobre las instituciones de origen proyectivo? En otras palabras, ¿cuáles son las relaciones del conocimiento científico con la personalidad básica? La última es, por supuesto, significativa para el estudio de nuestra propia sociedad, donde la ciencia ha alterado tan evidentemente la utilidad social de los sistemas proyectivos empleados en la religión.

Los sistemas integracionales claves

Cualquier selección de situaciones clave que influencien la formación de la personalidad está destinada a ser incompleta. Estamos predispuestos, en nuestra selección, por nuestra experiencia con los individuos en nuestra sociedad y particularmente por las constelaciones que predominan en las neurosis. Este es sin lugar a dudas un prejuicio. Hemos investigado un número suficiente de culturas para saber que las constelaciones importantes en nuestra sociedad no son universales, y algunas situaciones en nuestra sociedad son pasadas por alto porque no actúan como impedimentos del desarrollo de nuestra cultura, pero lo hace en otras. Si no tenemos ocasión de examinar otra cultura que la nuestra, nunca supondríamos que el cuidado materno y la alimentación son excesivamente importantes para la cohesión de la sociedad y así nunca miraríamos el cuidado materno como una situación clave. Esto sólo lo podemos aprender por comparación con otras culturas donde el cuidado materno es inadecuado. Por ahora, hemos estudiado diez culturas a fondo y tenemos un número de contrastes para indicar una lista aceptable[2].

- Cuidado materno
  - Constancia de atención — o abandono
  - Alimentar regularmente
  - Padres sustitutos — actividades de
  - Ayuda en los procesos de aprendizaje — caminar, hablar
  - Cuidado antes y después de andar
  - Destetación — edad, métodos
  - Control del esfínter — cuando iniciarlo, ideas asociadas (limpieza, obediencia, etc.)
- Inducción de la afectividad
  - Solicitud de respuesta; manutención, juego, caricias
  - Actitudes maternas hacia el niño — cuidado o descuido, honestidad hacia el niño o la costumbre de la decepción
  - Insistencia en la obediencia y la presencia o ausencia de sistemas de recompensa — formación del superego
- Primeras disciplinas
  - Consistencia
  - Sistemas de castigo y recompensa — cuándo se pone un castigo, lugar de elección para infligir dolor corporal, etc.

- Disciplinas sexuales
  - Masturbación, prohibida o permitida, actitudes de los mayores — negligencia, ridículo, amenazas de castración, tolerancia, o usada como placebo
  - Jugar con el sexo opuesto — permitido abiertamente o tácitamente, actitud de los mayores
- Actitudes institucionalizadas de hermandad
  - Rivalidades estimuladas o reprimidas
  - Agresión — controles
- Inducción al trabajo
  - Edad — deberes, recompensa, grado de participación
  - Diferencias entre sexos
  - Actitudes hacia el trabajo — división de las responsabilidades económicas
- Pubertad
  - Alteración de la participación en la sociedad
  - Prematura o aplazada
  - Ayuda paterna en la preparación para el status matrimonial
- Matrimonio
  - Costumbres de apareamiento
  - Dificultades en el apareamiento creadas por los padres
  - Posición de la mujer, libertad de elección
  - Requisitos del status económico
  - Requisitos de fidelidad, libertad de divorcio
- Carácter de participación en la sociedad
  - Diferenciación de status
  - Diferenciación de función
  - Metas de finalidad
- Factores que mantienen la sociedad unida
  - Formación del superego
  - Fases antagónicas y de cooperación
  - Actividades permitidas y controladas — sanciones
- Sistemas proyectivos
  - Religión
  - Folclore
- Sistemas de la realidad, derivados de fuentes empíricas o descriptivas
- Artes, artesanías, y técnicas
- Técnicas de producción
  - Diferenciación de la función
  - Participación en los productos distribuidos — diferenciación de status, grados y controles de prestigio

La técnica de aplicar estos principios puede ser ilustrada al elegir una combinación particular de condiciones. La sociedad A es una en la que la madre cuida diligentemente al niño durante dos semanas después del nacimiento, y, a partir de entonces, sólo dos horas por la mañana y dos horas por la tarde, pasando el resto de su tiempo en los jardines cultivando verduras. La mayor parte del día, el cuidado del niño se deja en manos de hermanos más mayores u otras personas. Al niño probablemente se le da bastante comida, pero muchas tensiones le son insatisfechas durante largos periodos. No se le enseña a hablar o a caminar. El niño se las ingenia él sólo. Se le masturba para tenerlo quieto. Añadido a esto, se

le molesta y hay una tardía falsa interpretación deliberada. Ante esta situación, alguien podría decir: «¿Qué sabe un niño y, de todas formas, qué diferencia hay si lo sabe? Tiene bastante comida, ¿no? Este punto de vista pasa por alto el hecho de que el niño no tiene reacciones hechas; que por las condiciones descritas, se ha creado para el niño un ambiente específico; que sus necesidades y tensiones son constantes, y si se eliminan con poco esfuerzo o desagrado por parte del niño, seguirá siendo un sistema integracional; mientras que si las tensiones no se eliminan, la constelación resultante será diferente. El niño desarrollará eventualmente una actitud definida hacia el padre, hacia sí mismo y hacia las tensiones que le causan desagrado. Estas actitudes se adaptan a las condiciones particulares y tienden a convertirse en habituales, automáticas y compuestas. Más aún, las constelaciones formadas bajo estas condiciones pueden ser predecidas con un buen grado de precisión. Las constelaciones así creadas no serán parecidas, pero el rango puede ser adivinado.

Bajo estas condiciones un niño no puede desarrollar un sentimiento o actitud conjunto hacia la madre. Debe sentir algo de odio, algo de recelo, algo de soledad, un sentimiento de que no tiene a nadie con el que pueda contar positivamente. Más aún, las funciones que desarrolla bajo la influencia de un buen cuidado, confianza en sí mismo, interés por el mundo exterior, iniciativa —todo eso lo sufrirá. Se le estimula la sexualidad, pero está separada de la imagen de una persona cariñosa que la estimula.

La siguiente pregunta que surge es si esas actitudes necesitan permanecer siempre. No lo necesitan, si son introducidos en la vida del niño otros factores que tenderían a contrarrestarlos. Sin embargo, si no son contrarrestados, tienden a continuar. Si el niño, cuando crece, encuentra influencias que tienden a reforzar estas reacciones, en la edad adulta constituirán su carácter. En ese momento, se ha formado un modelo definido (para percibir las relaciones humanas y enfrentarse con ellas) que es totalmente inconsciente, y un sistema definido y específico de proyecciones es muy probable que salga de estas primeras experiencias. Cuando somos adultos podemos inventar una historia, una pura invención, en la que podamos detectar la operación de estas constelaciones formadas en la niñez. Estas constelaciones pueden ser recobradas en sueños con formas distorsionadas.

Hemos tenido hasta este punto una serie de inferencias acerca de los efectos probables de ciertas instituciones formadoras. ¿Cómo puede esta conjetura ser justificada o contradicha? Si nuestra hipótesis es correcta, a saber que esas condiciones estuvieran consolidadas en la niñez y formaran una base para el uso subsecuente proyectivo, entonces podemos esperar encontrar alguna evidencia de él en todos los sistemas proyectivos —religioso, folclore, y quizás otras instituciones—. En otras palabras, si sabemos cómo la personalidad básica está establecida, podemos hacer ciertas predicciones de las instituciones que esa personalidad podrá inventar. Si seguimos la personalidad particular creada por las condiciones mencionadas arriba, esperaremos encontrar cuentos populares enfrentándose con el odio paterno, con el abandono de los padres; esperaremos encontrar una religión desprovista de conceptos que tengan que ver con la recompensa por las buenas acciones o castigo por las malas. No esperaremos ningún énfasis sobre la idea del restablecimiento de las gracias de la deidad por medio del sufrimiento. No esperamos ninguna idealización de la deidad.

La utilidad del concepto de estructura de la personalidad básica no termina aquí. Nos encontramos con otras instituciones que las de folclore y religión, derivadas de la misma fuente. Si no pudiéramos hacer nada más que predecir los tipos de religión y de folclore, la utilidad de este procedimiento estaría muy limitado y sería completamente inadecuado para nuestra sociedad, donde los sistemas proyectivos han sido durante mucho tiempo desviados de su uso en la religión. Ya que la personalidad tiene elementos de desconfianza hacia los padres, no podíamos esperar que esta falta de confianza estuviera limitada a los padres, sino extendida a otros. Cuando la cadena entera de elementos que entran en este sistema integracional particular está completa, podríamos también esperar encontrar malas relaciones entre los sexos, frecuencia del divorcio, y también obstáculos institucionalizados contra el divorcio.

Cuanto más el etnógrafo nos dice acerca de las características de esos pueblos, más grande es el número de instituciones que podemos colocar como derivados de la *estructura de la personalidad básica*. Por ejemplo, oímos que los pueblos sobre los que hemos discutido antes no tienen interés en las artes y sus habilidades se estiman escasas. También oímos que se rinden fácilmente a la enfermedad. Estas características se sitúan una vez que conocemos la estructura de la personalidad básica; pero estas características particulares *no podían ser pronosticadas*, y posiblemente hay algunas que no podrán ser estimadas incluso cuando conozcamos la personalidad básica.

De esta forma no podemos mantener que el valor de predicción del concepto de estructura de la personalidad básica sea su mérito principal; no conocemos las posibilidades de los primeros acondicionadores suficientemente bien para hacer predicciones a larga escala. Podríamos ser capaces de hacerlo cuando tengamos los estudios comparativos de cerca de cincuenta culturas, e incluso entonces, los detalles únicos y originales podrán sorprendernos.

El mayor mérito de este concepto es que nos ofrece una base para examinar las estructuraciones de la sociedad y para relacionar unas instituciones con otras, no directamente sino a través de los individuos que lo componen.

Esto es hasta lo que nuestro procedimiento nos puede llevar, dándonos sólo la descripción precisa de las instituciones. Las conclusiones que se hacen de esta única fuente, pueden tener el status de conjeturas, más o menos aproximadas. Hay otra manera no sólo de comprobar nuestras conclusiones, sino de suministrarnos una fuente nueva de información —es decir, las biografías de los individuos en la sociedad.

¿Qué factores adicionales se incluyen en la estructura de la personalidad básica?

Si tuviéramos que detener nuestra consideración de la estructura de la personalidad básica con aquellos sistemas que, aunque se originan en la experiencia actual, esos se convierten en la base inconsciente para los sistemas proyectivos. Podría-

mos ser justamente acusados de omitir varias fuentes muy importantes de «aprendizaje», que desempeñan un papel importante en la adaptación del individuo. Hay una gran representación de datos que se imparten al niño mediante la educación directa[3]. A este grupo pertenecen todas las explicaciones acerca del mundo exterior, cómo enfrentarse con él, y las relaciones de un hombre con él, y las actitudes convencionales que gobiernan las relaciones de las personas unas con otras. Estos sistemas son conscientemente admitidos; muchos de sus contenidos están sujetos a las demostraciones de un tipo, y algunas veces son modificables.

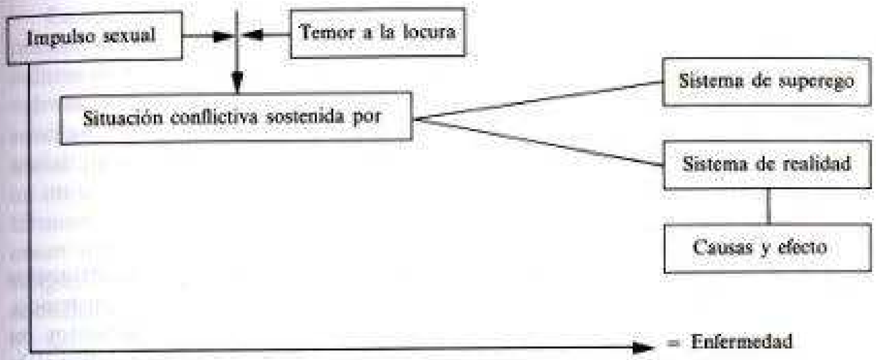
La introducción de esta categoría de sistemas «aprendidos» conlleva una dificultad inevitable. En la sección anterior (de *Las fronteras psicológicas de la sociedad*) describimos un aspecto de sentido común derivado de las experiencias concretas en las relaciones interpersonales que forman la base de los sistemas proyectivos, algunos de los cuales se usan para explicar el mundo exterior. Ahora, introducimos un sistema enseñado directamente. Ambos sistemas, posiblemente, pueden no ser incompatibles si se usan para explicar el mundo exterior. Si lo fueran, uno tendería a desaparecer; y el sistema eliminado por necesidad sería el sistema consciente más sensible al cambio. Es más probable que no un sistema enseñado con variación completa del sistema proyectivo pudiera no ser aceptado. Esta simple idea puede ser ilustrada de la siguiente manera. Supongamos que un misionero intenta transmitir a una tribu primitiva la idea de la redención a través del sufrimiento y la expiación. Esto se representa como una parte de la realidad, y así se enseña como tal. De todos modos, el que esta idea tenga algún significado para un hombre primitivo depende de si tiene cierta plausibilidad de acuerdo con su propia experiencia. Si él mismo no ha experimentado la secuencia lógica de cometer un acto interpretado como un delito, siendo castigado por ello, y después siendo reintegrado, la proposición como tal debe permanecer sin significado. Ya que es meramente una proyección, racionalización y generalización de la experiencia básica.

Lo que estamos diciendo, por consiguiente, es que el sistema proyectivo entero tiende a ejercer una influencia polarizadora sobre todos los sistemas de la realidad enseñados que se presentan al individuo; están forzados a ser inconsistencias y excepciones[4]. Pero todos los aspectos de los sistemas de la realidad, en ningún momento caen bajo la influencia del sistema. En efecto, se puede establecer una serie en donde el sistema proyectivo tenga cada vez menos influencia. Naturalmente tiene menos influencia en la manipulación de manufacturas y técnicas. Pero otros sistemas, que también son enseñados, caen decididamente bajo la influencia del sistema proyectivo. Vamos a tomar dos ejemplos, uno donde esté envuelto un instinto y otro donde no tenga relación ningún instinto.

El primero puede ser tomado de una prohibición muy común en la sociedad primitiva y civilizada. Es la proposición siguiente: «Si te masturbas, te pondrás enfermo» (o cualquier otra consecuencia terrible). Por el momento estamos menos preocupados acerca de las tensiones determinadas somáticamente, de lo que estamos acerca de la forma en que la prohibición se lleva a cabo. La consecuencia de la locura se considera como un hecho, que es una racionalización hecha de antemano para justificar la prohibición. El impulso de masturbarse está así

acompañado por la ansiedad que es canalizada en una dirección específica. El peligro se hace aparecer como un peligro real, ya que si no hace surgir el terror, difícilmente actuaría como un freno.

Este aspecto de la realidad ocupa un lugar importante en el conflicto que se centra en la masturbación. Si la actividad en cuestión se abandona, puede conllevar represión, y la sola manifestación de su existencia puede ser la ansiedad por la locura. Esto puede ser representado gráficamente así:



Así, el temor a la enfermedad puede surgir como la única manifestación del impulso original de satisfacer una tensión somática sexual. El lugar del aspecto de la realidad (la masturbación causa la locura), de este modo se muestra como relacionado con los sistemas del superego (consciencia) creados en la sociedad.

Este es un lugar oportuno para discutir cuán extensamente una idea como la descrita arriba puede convertirse en sistematizada. Esta creencia acerca de los efectos perniciosos de la masturbación persisten desde hace un siglo. Antes de la llegada de la bacteriología, casi todas las enfermedades se atribuían a la masturbación y largos tratados basados en observaciones empíricas «científicas» se escribieron como prueba. Esta es una prueba del razonamiento científico. El factor desconocido de este complejo razonamiento es la insistencia inconsciente de que la masturbación debería ser castigada. Los datos científicos fueron meramente organizados para apoyar esta suposición.

Hay otros tipos de sistemas de realidad enseñados por inducción directa que no están relacionados con ningún instinto. A los pomo y los navajo se les enseña cuando son pequeños a enterrar los excrementos, a no ser que se usen como cebos. Esta es una ansiedad que se aferra al individuo durante toda su vida. Pero es natural asumir que una ansiedad de este tipo sería reforzada por tensiones interpersonales fuertes. En la niñez, sin embargo, esta creencia se convierte en parte del sistema de la realidad, y la ansiedad se controla con defensas y precauciones apropiadas que se convierten en institucionalizadas. Así, la función excretora se convierte en asociada con una clase especial de ideas cargadas de ansiedad. Estas ideas son diferentes de las que hemos encontrado en Tanala, donde la idea asociada no era ni la limpieza ni el temor a ser envenenado, sino la obediencia. Varios sistemas liberadores de la tensión dependen de cuáles de estas ideas se

convierten en asociadas con la función excretora. El sistema de ansiedad descrito antes puede ser representado así:

Un sistema como el descrito puede sobrepasar en el tiempo las circunstancias originales que le dieron su origen, cuyo significado no puede ser reconstruido. Entre ciertas tribus de los navajos la práctica de ocultar los excrementos ha desaparecido debido a la influencia de los blancos. Sería interesante saber si la desaparición fue facilitada por la disminución de las hostilidades interpersonales y la sospecha mutua.

Relacionada con estos sistemas, aparece la cuestión del lugar de los sistemas de tabú primitivo. Los sistemas de tabú pueden diferir en el origen. En su mayoría son enseñados como una parte del sistema de realidad externa, casi de la misma manera con que enseñamos a evitar un cable eléctrico. La relación de los sistemas tabú con la cultura como un todo no puede ser definida precisamente. Podríamos esperar que fueran compatibles con la estructura de la personalidad básica. Al mismo tiempo, como en nuestra cultura, muchos tabúes tienden a persistir a pesar del hecho de que no se puede establecer ninguna relación precisa con la estructura de la personalidad básica.

En esta jerarquía de sistemas en la estructura de la personalidad básica, están los sistemas puramente racionales o científicos, sujetos a la demostración directa y descartados cuando se prueba que son falsos. La jerarquía de los sistemas en la estructura de la personalidad básica puede estar formada de la siguiente manera:

1. Sistemas proyectivos basados en la experiencia con la ayuda de las racionalizaciones, generalizaciones, sistematización y elaboración. A esta categoría pertenece el sistema de seguridad del individuo y los sistemas del superego, es decir, los que están relacionados con la consciencia y los ideales.
2. Sistemas aprendidos conectados con los impulsos.
3. Sistemas aprendidos en los que no hay impulsos implicados, sino ideas asociadas con las actividades.

En los grupos 2 y 3 está la base para los caminos liberadores de las tensiones psicosomáticas específicas.

4. Sistemas de tabú, todos aprendidos como partes de la realidad[5].
5. Sistemas de la realidad empírica pura, sujetos a la demostración.
6. Sistemas de valores e ideologías (que interrumpen todos los sistemas anteriores).

En este punto es importante decidir la posición de los sistemas de valores. No pueden situarse en ninguna de las categorías anteriores. Algunos sistemas de valores pertenecen a los ideales; por ejemplo, la honestidad; algunos sistemas de valores derivan de las ideas asociadas con las actividades y por lo tanto se enseñan directamente; por ejemplo, la limpieza. Otras derivan de un complejo social que saca fuera las cualidades que tienen un gran valor algunas veces y que, en otras, no lo tienen. Tal valor es «la libertad», que nunca puede ser definido en términos absolutos, sino sólo en relación con las condiciones particulares que crean un beneficio acerca de esto. Ni los comanche ni los aloreses tendrían ningún concepto de la libertad en el sentido que hoy en día se usa en nuestra sociedad.

La cuestión de las ideologías presenta las mismas dificultades que los sistemas de valor. Están compuestas de sistemas proyectivos, en cuyo interés se mueve la evidencia empírica, y tienen de esta forma, la misma estructura que los razonamientos.

Estos son todos los constituyentes de la estructura de la personalidad básica, pero no son homogéneos; varían en el grado de representabilidad consciente y el grado hasta el que son modificables. El grupo 1 es completamente inconsciente y puede ser sólo identificado a través de sus manifestaciones descriptivas, de cuya fuente puede llegarse a las instituciones que le dieron su origen. Este sistema es menos susceptible de modificación, excepto por medio de las instituciones que le dieron su origen. Todos los demás sistemas están sujetos a la validación por alguna clase de demostración empírica. El grupo 5 está sujeto a la demostración directa; los otros se mantienen en su lugar por una cadena de razonamientos de los cuales lo siguiente es típico. Un nativo de Alor nos dice que su hermano menor cae enfermo y se le da la medicina apropiada. El chico no se recupera. Su padre, un adivino, predice que no se recobra porque un par de cuernos de carabao fueron robados del hogar. Los cuernos de carabao se ponen en su lugar y el chico se pone bien. Este es un sistema cerrado de razonamientos que no pueden ser rebatidos. Si el chico no se hubiera puesto bien al poner en su lugar los cuernos, alguna otra explicación se hubiera ofrecido. La forma en que estos razonamientos son defendidos por los nativos es fantástica por su tenacidad. El más común de todos los razonamientos usados es que «todo se hizo bien, pero era demasiado tarde». Esto deja intacto al sistema. ¿Por qué son estos sistemas mantenidos sobre tal «débil evidencia» que concierne a su eficacia. Porque no pueden ser reemplazados y porque un mal sistema tiene mejores poderes mantenedores de la ansiedad que ningún sistema en absoluto. Los sistemas como este presentan un ciclo lógico sin fin, vicioso.

La viabilidad y modificación de estos sistemas (del uno al cinco) se indican en el orden en que son presentados. Este orden es importante al intentar evaluar hasta qué punto puede tener lugar la difusión de la cultura. Los más fácilmente difundidos son los sistemas de realidad manipuladores y puramente derivados empíricamente, y las técnicas manipuladoras cuyo valor de utilidad es directamente perceptible. Los menos modificables son aquellos sistemas que son inconscientes y aquellos en los que sólo partes son conscientes, estando mantenido el resto por intereses emocionales profundos.

La biografía como material de la fuente social

Construir una biografía es una de las más difíciles iniciativas psicológicas. Como en la descripción de una sociedad, tenemos una amplia gama de cosas donde buscar. Dollard[6] ha demostrado varios puntos de vista según los cuales la historia de la vida puede ser documentada, cada una variando en el énfasis y la selección. Esto tiene mucho de cierto: no podemos dejar al azar o al juicio o prejuicios del narrador la selección del material que nos da. Dollard define esta empresa como «un intento deliberado de definir el crecimiento de una persona en un medio ambiente cultural y crear un sentido teórico de esto». Escoger una biografía adecuada conlleva un conocimiento de la cultura en la que vive el sujeto; el modelo de sus acomodaciones personales a ellas, creadas por las circunstancias específicas de su entorno en la vida; y, finalmente, algunos esquemas teóricos para disponer los datos.

Es importante conocer la cultura en la que vive el individuo, porque todo lo que nos dice está adaptado a sus valores y énfasis. El sujeto, sin embargo, no entiende su propia cultura como un acuerdo arbitrario de las instituciones. Es un producto de esta y carece de idea sobre quién hizo lo que ahora es. Sólo es consciente de aquellos lugares en su medio ambiente cultural que le dieron frustraciones específicas, gratificaciones u otras visicitudes. Mucho de lo que nos dice lo da por sentado. Por ejemplo, tiene una concepción activa del mundo exterior del que empezó a aprender en sus primeras percepciones. Se le han «enseñado» ciertas interpretaciones de su naturaleza ya hechas y cómo enfrentarse con ellas. Esto es lo que puede ser llamado su «sistema de realidad», y esto es lo que tiene él en común con otros miembros de la sociedad. Mucho de lo que nos dice está en términos de este sistema de la realidad particular. Si no lo entendemos, nunca seguiremos lo que intenta transmitirnos. Debemos, en otras palabras, entender el entorno particular en el que opera y los métodos particulares que tiene para enfrentarse con él.

Las vicisitudes que nos describe como la historia de su vida incluyen mucho acerca de los seres humanos en su medio ambiente y las relaciones específicas que tiene con ellos. También nos damos cuenta de que este individuo tiene un carácter específico; tiene relaciones específicas y antipatías, actitudes, simpatías, anulaciones, etc. Debemos también darnos cuenta de que cuando surgen circunstancias similares en su vida, tiende a reaccionar siempre de una manera similar. Así, los mangma, cuando se encuentran en una situación difícil, echan a correr.

Tienen una actitud específica hacia las mujeres, no siempre contingente con los atributos específicos de la mujer. Tienen intereses específicos, tales como la jardinería, y nos damos cuenta de este factor por es un interés inusual en la sociedad de los alor. Tienen ciertas actitudes hacia sí mismos; el magma es sensible, y tiende a impresionarnos con habilidades que no tiene. Cuando describimos su carácter, describimos las actitudes que tiene hacia sí mismo y hacia los demás y los modelos de conducta que tienden a ser repetitivos; así, cuando conocemos su carácter, conocemos sus características idiosincrásicas, qué esperamos de él, y cómo llevarnos bien con él cuando le necesitamos.

Pero no podemos dejarnos guiar exclusivamente por lo que nos dice acerca de sí mismo. Debemos observarle en el proceso actual del vivir día a día. Si no lo hacemos perderíamos algunos datos muy importantes. Más aún, debemos intentar no sólo seguirle en sus actividades diarias; debemos conocer, si es posible, lo que sueña por la noche. Debemos asumir que nuestro sujeto intentará darnos la mejor imagen de sí mismo que le sea posible, y esconder todo lo que él considera dañino. Si es posible, se le debe dar un incentivo para que nos cuente cosas de sí mismo honestamente. Y si está presente un intérprete que es miembro de la misma sociedad que el sujeto, estaremos cerca de tener una relación bastante aproximada. Sin embargo, si observamos su actividad diaria, nos daremos cuenta de sus reacciones con el etnógrafo y comprobaremos otra vez sus sueños. De todo esto podremos conseguir una historia seria de su vida y un retrato dinámico de su personalidad.

Cuando tenemos todos estos datos, nos encontramos con la tarea más difícil, la estructura teórica en que estará envuelto. No podemos usar un esquema puramente proyectivo, porque una serie de epítetos calificativos, como «sensitivo», «ansioso» no nos ayudará mucho. Debemos usar un esquema dinámico y usarlo genéticamente, de modo que podamos trazar consistentemente el crecimiento del individuo y así, apreciar sus motivaciones. Debemos conocer las experiencias que le hicieron adoptar ciertos modos de conducta y no otros. En gran medida, nos hemos enfrentado con este problema en la derivación de la estructura de la personalidad básica y no hay necesidad de repetirlo.

Con el propósito de aportar razones a la tesis de este libro, una biografía de una cultura, difícilmente será suficiente. Debemos tener una muestra adecuada del sexo, edad y las diferenciaciones de status, y ningún número arbitrario puede ser considerado como adecuado. Necesitamos una cantidad suficiente para hacer comparaciones adecuadas, pero es más importante encontrar dónde están las desviaciones. Cuanto más progresamos en nuestro estudio de las biografías, notamos el hecho banal de que nadie en la misma cultura es igual que otro. Pero las desviaciones son tan importantes para nosotros como las normas.

Los usos de las biografías son numerosos. Aquí está nuestra primera ocasión para ver si nuestra propuesta acerca de la clase de personalidad que un grupo dado de instituciones crearía, se aproxima del todo a la realidad. Podemos invertir el proceso y operar desde las personalidades a las instituciones. Sólo en una biografía podemos ver cómo las diferentes instituciones están articuladas funcionalmente.

Ahora viene la cuestión de comparar los resultados de las biografías. La comparación con la estructura de la personalidad básica establecerá un número suficiente de puntos donde pueden aparecer aberraciones. Estas aberraciones no invalidan, sino que confirman el proceso de derivar la estructura de la personalidad básica. Si, por ejemplo, estudiamos ocho biografías de una manera comparativa y descubrimos que ninguna describe la misma situación respecto al cuidado materno, esperaremos que estas diferencias estén registradas en la estructura de la personalidad de forma muy específica. Si los ripalda tienen en la estructura de su carácter unas cuantas características extrañas, tales como una conciencia delicada, un deseo de llevarse bien con sus amigos, tendencia a perdonar y ser perdonados, tendencia a idealizar a su padre, sabemos que alguna influencia no típica ha estado operando en esta cultura. Podemos localizarlo en la forma de un padre poderoso, solícito e inteligente, que dedicaba mucho tiempo a su hijo.

Los puntos donde notamos las variaciones de carácter, no sólo nos indican las diferencias en el destino personal, sino también las diferencias el las prácticas culturales. En una cultura donde el descuido de la madre es la regla, el caso excepcional del que recibe buen cuidado materno mostrará características distintivas. Este aspecto comparativo del análisis biográfico es más probable que sea más informativo donde las diferencias de status no sólo incluyen las diferencias en los intereses dominantes del individuo, sino también las diferencias en los factores que actúan en las formaciones del carácter específico. Así, al estudiar la estructura de la personalidad básica en nuestra cultura, se deben hacer nuevas diferencias no sólo en el sexo y la edad, sino especialmente en el status. Los esfuerzos actuales en el mundo moderno no pueden ser entendidos sin un estudio de las tensiones específicas que surgen de las ansiedades y reclamaciones de cada status.

Los sistemas de realidad y las configuraciones de la cultura

En nuestro estudio de las técnicas psicológicas vimos que el psicoanálisis se adaptaba mejor a nuestras necesidades porque establecía ciertas leyes que gobernaban los procesos mentales que no se tenían en cuenta en otras psicologías. Se recalcaron mucho los aspectos genéticos, por el hecho de que si debemos estudiar los sistemas integracionales, tendremos que empezar desde el principio. El valor de toda la propuesta genética se basa en que es capaz de mostrarnos cómo se forman ciertos sistemas integracionales; e hicimos de esto nuestra preocupación principal: el seguir la pista a los sistemas que designamos como proyectivos, contrastando con aquellos enseñados o de origen racional sobre los que los sistemas científicos se construyen. En cada sociedad que hemos estudiado, encontramos evidencias de esos dos sistemas. Hallamos los sistemas de la realidad empírica en la manipulación y fabricación de herramientas, saber cómo se planta, etc.; los sistemas proyectivos los encontramos en la religión, el folclore y muchos otros sistemas.

Estos dos tipos del proceso mental dependen de diferentes órdenes de la experiencia. La característica diferenciadora no es que uno tenga un constituyente emocional y el otro no. Ambos tienen componentes emocionales. El pensamiento racional se deja llevar por la curiosidad y tiene metas como la maestría y la utilidad. El componente emocional del pensamiento proyectivo se hace de todos aquellos afectos que acompañan a las relaciones humanas. En los sistemas construidos sobre una base proyectiva, las conclusiones a las que se llega no dependen de ninguna estabilidad en la naturaleza, sino de las secuencias que son contingentes en las prácticas institucionalizadas transmitidas por los padres u otra gente en el medio ambiente del niño en crecimiento. De aquí nuestro interés por los aspectos genéticos. La base experimental de los sistemas proyectivos se olvida generalmente; lo único que queda en la personalidad se encuentra en las percepciones condicionadas, significados, afectos, reacciones psicosomáticas y comportamiento. Una de las características de los sistemas proyectivos es que son capaces de prolongarse en situaciones que no se parecen a las experiencias en que se basan. Esto se podría llamar extensión simbólica. Los sistemas proyectivos se establecen bajo la influencia del principio del placer, evitación del dolor o la conveniencia. Las conclusiones en las que se basan los sistemas proyectivos no están inherentes, pero son la recopilación de las experiencias traumáticas. Los sistemas proyectivos son así excrecencias desarrolladas de las experiencias traumáticas nucleares, dentro del modelo en crecimiento del individuo. Así como la estructura de carácter del individuo tiene un gran componente de estos sistemas proyectivos, así la personalidad básica de cualquier cultura los contiene. Cuanto menores son las ansiedades en el modelo de crecimiento, más simples son los sistemas proyectivos (los comanche). Son estos los sistemas que han hecho emerger las quejas por los factores «irracionales» de la sociedad. Su propósito es adaptativo, para aliviar el efecto mutilante de las tensiones dolorosas. En la práctica, a menudo, se malogra.

Las interconexiones de estos dos sistemas no son simples[1]. En la infancia, los dos están conectados con el tema del cuidado materno. El buen cuidado que favorece el crecimiento deja al niño con más iniciativa y mayor seguridad de sí mismo, libre de ejercer la curiosidad y manipular las capacidades. Demasiada dependencia en la madre paraliza el desarrollo de la curiosidad y las habilidades manipuladoras. No es raro que se encuentren caracteres muy patológicos con intelectos brillantes; aún así, al intelecto se le pone el trabajo de resolver los problemas relacionados con los sistemas proyectivos, sin éxito. Pero la recopilación del intento se escribe en los síntomas que el sujeto conlleva. Entre los pueblos primitivos, no acompaña donde es bueno el cuidado materno; el niño siempre es un ser decidido. Otros factores son responsables aparentemente. Ambos sistemas pueden ser representados así:

Representación esquemática de los sistemas proyectivos

Experiencias nucleares que definen las percepciones y los intereses dirigidos emocionalmente, por ejemplo, el castigo por la delincuencia

↓

Abstracción y generalización por ejemplo, «si soy obediente, no sufriré dolor».

↓

Proyección y sistematización
por ejemplo, «Estoy enfermo; he hecho algo malo».
↓
Racionalización = ideología = un sistema para superar las tensiones

«Hay un ser supremo que observa mi conducta. Tiene los atributos de la omnipotencia y la omnisciencia, etc. Si hago algo malo, seré castigado. Si sufro, seré recompensado». Una vez que este sistema se acepta como realidad, cualquier sistema racional puede ser inventado para «probarlo», modificarlo, o hacerlo provechoso.

Representación esquemática de los sistemas racionales

Percepción por las combinaciones sentido-órgano y las coordinaciones motoras
= significado = utilidad
↓
Objetivo = explotar, evitar, manipular, destruir
↓
Actitud hacia el objeto = interés, curiosidad, sistematización
= conocimiento = ciencia

No se usó ningún mecanismo proyectivo ni se requirió ninguna represión para la corrección; ningún obstáculo social se pone hoy en su camino (los había en la Edad Media)

Los sistemas proyectivos y racionales aportan cada uno una base para las configuraciones sociales o los modelos institucionales. Nos importan menos los aspectos morfológicos de estos modelos institucionales que el problema de la dinámica del cambio y estabilidad social. Todas las sociedades tienen modelos institucionales que se basan en los sistemas proyectivos y racionales; ninguna cultura puede ser dominada por otra hasta la exclusión de la otra. Pero esto crea mucha diferencia para la estabilidad cultural y el cambio, si las instituciones están polarizadas hacia uno u otro sistema.

Aún más, en el pensamiento práctico de todos, en todas las sociedades, se usa un mecanismo mental que se compone de los componentes proyectivo y racional —es decir, el razonamiento—. Este término significa meramente una serie de argumentos lógicos o «razonables» que respaldan un motivo inconsciente, instinto o interés. La forma más simple del razonamiento es la «explicación» ofrecida por una persona que ha sufrido una sugestión posthipnótica. Las formas más complicadas de razonamiento se encuentran en las ideologías sociales. Esto no significa que cada ideología sea un razonamiento; se puede aproximar a lo científico sólo cuando está libre de prejuicios o defensas de intereses.

Si consideramos una cultura como la tanala, dominada por sistemas proyectivos, nos encontramos con que estos sistemas definen la naturaleza del mundo exterior, el destino personal del hombre y los seres sobrenaturales y los métodos para enfrentarse a ellos. Todos estos estaban derivados de las constelaciones establecidas en conexión con la educación que se empezó en la infancia y que siguió consistentemente en la vida. Esta es la definición psicológica de animismo, un término que ha estado por su uso cerca de connotar la prohibición de los atributos humanos sobre los objetos inanimados. Este último es la expresión más ingenua de esta tendencia a la proyección, pero de ninguna manera es su única forma.

La importancia del sistema entero es su derivación de la experiencia actual. ¿Por qué los tanala creen que ningún remedio es efectivo a no ser que esté acompañado de algún ritual obligatorio? Porque su experiencia concreta les ha llevado al convencimiento de que todas las cosas buenas suceden después de la obediencia a alguna orden arbitraria. Esta constelación se crea en los tanala por la experiencia que empieza a los seis meses, cuando se cree que tienen un control de esfínter completo y se les pega si no lo hacen, y se sigue con disciplinas similares durante sus años de formación. Esto significa en efecto, que una conclusión de aplicación limitada se generaliza para estar a la altura de toda la realidad, y que esta realidad se evalúa y se reacciona sobre la base de un principio de evitación del dolor, obediencia, que no sólo no provee ninguna estructura segura de la realidad externa, sino que previene la formación de cualquier otra. El hecho es que en esta cultura, la obediencia conlleva recompensas tales como el confort y la seguridad. Esta constelación nuclear, una deducción lógica, crea una base inconsciente de la que puede aparecer cualquier número de sistemas proyectivos; por lo tanto, se convierte en parte de su sentido común; y esperar a que ese fenómeno en el mundo exterior siga el mismo modelo no es algo irrazonable, y tampoco empirismo racional. Los tanala tienen también una firme creencia en el destino, que puede ser alterada hasta cierto punto por la magia. Esta idea, que parece pura «ideología», también se deriva de la experiencia. La autoridad del padre es absoluta y el status está tan fijo en la familia que no hay manera de escapar. Esta situación es tan universal que cualquiera que no tenga esta creencia estaría decididamente fuera de contacto con las realidades socialmente efectivas. Pero esta relación entre los derivados y la experiencia original es completamente inconsciente. Tal creencia en el destino no existe en los aloreses; su experiencia no les lleva a tal idea. En otras palabras, las ideologías de los pueblos primitivos son generalizaciones y abstracciones de la experiencia actual y no el producto de la imaginación desenfrenada. Que esas ideologías den la impresión de ser desenfrenadas y arbitrarias se debe al hecho de que no tenemos la clave para entenderlas.

Todavía hay otra secuela importante de estas consideraciones de los tanala. Esta personalidad, con su peculiar sentido común, es adaptado a un grupo particular de instituciones y ajustado a un tipo particular de economía acompañado por técnicas especiales adaptadas al medio ambiente —el cultivo de secano del arroz—. El agotamiento de la jungla les llevó al abandono del método del arroz de secano al de regadío, lo que produjo graves consecuencias desagradables. Por primera vez, se produjo una lucha por los valles fértiles, las organizaciones familiares se disolvieron y la antigua propiedad comunal de la tierra llevó a la propiedad privada. Ya que la personalidad no estaba adaptada a estas nuevas condiciones, la consecuencia fue que hubo un gran aumento de la ansiedad, de la mutua rivalidad y hostilidad, de la magia negra y de las enfermedades histéricas, creadas por la ausencia de técnicas adaptadoras para las realidades nuevas e insistentes.

Podemos esbozar la conclusión desde los tanala de que una cultura en la que la realidad externa se evalúa con los sistemas proyectivos, se daña considerablemente la adaptibilidad de la sociedad. La realidad externa puede ser manipulada en un número limitado de maneras si es percibida de acuerdo con la analogía de un padre todo poderoso y de un niño obediente. Cuando el poder del padre desaparece, como lo hizo en los tanala, sólo puede originar agresiones desorganizadas y pánico. El individuo que se enfrenta con el mundo exterior sobre la base de la obediencia, puede desarrollar una ausencia del sentido de responsabilidad de su propio destino y, de esta manera, no puede desarrollar estos poderes manipuladores que posee. La intensidad y crueldad de un superego severo no es ningún sustituto de la responsabilidad de uno mismo. Todos los sufrimientos que un individuo se causa como consecuencia de las exigencias del superego no tienen relevancia en el mundo exterior, o para las dificultades dentro del orden social.

Otra ilustración del principio encontrado en los tanala, aparece también en la cosmología medieval. El tomismo es una concepción del mundo basada en el mismo principio de los tanala —un padre poderoso cuyas órdenes son la ley natural—. Pero aquí, un nuevo factor se introduce en el sistema, que no está presente en la cosmología tanala, una concepción de la ley natural. Pero está bajo la tutela de la orden divina. Esta idea está compuesta de dos elementos: un sistema de la realidad empírica —ley natural— y un sistema proyectivo; pero este sistema empírico se dibuja bajo la influencia de las constelaciones proyectivas. Puede llamarse un compromiso. Pero si la ley natural es sólo otro de los muchos ejemplos del deseo divino, la actitud del individuo hacia la ley natural no se modifica. No es ninguna invitación a manipular la ley natural a las necesidades del individuo; ni tampoco aumenta su sentido de la responsabilidad al enfrentarse con la ley natural. Así como la ley natural es sólo una nueva manifestación del deseo divino, entonces la seguridad de uno no depende de la manipulación de la realidad, sino en la sumisión al deseo divino. La pantalla proyectiva puede ser confundida por la realidad, y adoptar cambios importantes en vez de esta pantalla proyectiva, mientras que las realidades sociales son ignoradas o vagan sin esperanza.

Cuando la ley natural fue liberada de su contingencia del deseo divino —y las vidas de Galileo, Descartes o Pascal son testigos de que esta no fue una tarea fácil—, es razonable esperar que podría haber alterado la concepción del hombre de sí mismo, sus relaciones con la deidad y con el mundo exterior. Bajo el impacto de esas alteraciones de responsabilidad de uno mismo, debe aparecer una nueva libertad para ejercer los impulsos investigadores y exploradores. Con ella debe haber una redefinición de las relaciones con la deidad, una nueva asignación del superego o de los mecanismos conscientes. Al producirse estas alteraciones, era probable que siguieran nuevos cambios sociales. Pero todo esto no significa necesariamente que lo natural pueda ser interpretado del mismo modo que el orden social, que cayó bajo la dominación del pensamiento científico. El orden social tendría que improvisar su organización y transcurriría bajo el impacto de la nueva interpretación del mundo exterior y su dominio.

Nos hemos dado cuenta de algunos puntos importantes en los cumplimientos de este movimiento en la historia occidental que empezó con el Renacimiento, pasó por la Reforma y llegó hasta el presente. El orden social nunca se consideró como que estuviera bajo la influencia de la ley natural. Los intentos abortivos de aplicar la ley natural al orden social en la llamada Ilustración, fueron inconscientemente polarizados hacia la dirección de justificar las oportunidades que ha traído la casualidad.

El orden social, y sus instituciones, es la fuente de todos los sistemas proyectivos, y cuando una concepción de la realidad externa se basa en esta fuente, no se espera que podamos derivar de ella ningún instrumento que nos pueda servir como crítica de las muchas fuentes en las que se origina. La única esperanza está en subjetivar el orden social a la misma clase de crítica que fue aplicada al mundo exterior, con tanto éxito. Esto y sólo esto significaría un triunfo de las técnicas científicas sobre las proyectivas.

Que a una sociedad que está dominada por las técnicas proyectivas le falte adaptabilidad, puede ser ampliamente ilustrado con el contraste que se encuentra el las culturas descritas en este libro. En la comanche, tenemos una cultura que está menos dominada por el pensamiento proyectivo. Su religión está desprovista de ideologías complejas, aunque se reconoce la existencia de un ser superior. Estas ideologías simples están desprovistas completamente de cualquier poder que afecta a la estabilidad de la sociedad. Su mitología es, en gran medida, un remanente de la cultura en la que se origina. De todas formas, consiste en gran medida en las hazañas de los antiguos jefes guerreros. La pobreza de los sistemas proyectivos se debe en gran medida no a la falta de imaginación, sino más bien al hecho accidental de que en el modelo de crecimiento del individuo, no se crean puntos serios de tensión que causen la formación de los sistemas compensatorios para superar la mutilación de los impulsos expresivos, sexuales o de otra clase. En Alor, vemos una cultura en la que los sistemas proyectivos se organizan escasamente porque en el modelo de crecimiento se crean demasiados puntos de tensión y confusión; así que el individuo se siente sobrecargado por ellos y no puede nunca crear ninguna organización efectiva. En nuestra cultura, como en la tanala, encontramos una rica excrecencia de sistemas proyectivos que están muy bien organizados y son capaces de influenciar la estabilidad, porque el modelo de crecimiento tiene numerosos puntos de tensión, aunque no suficientes para sobrecargar al individuo. También hay en nuestra cultura, como en la comanche, fuertes factores de fortalecimiento del ego.

Cuando una sociedad tiene un sistema proyectivo muy elaborado, aparece la fuerte tentación de cambiar la adaptación por las alteraciones en la pantalla proyectiva. Generalmente, esto no es más efectivo de lo que es para un paciente que toma el autobús porque tiene fobia al Metro; haciéndolo, no le desaparece la fobia y deja todos los factores que causan la fobia, inalterables. Tales maniobras adaptativas abundan en la historia de la sociedad occidental. En ciertas áreas, la adopción del cristianismo fue originalmente una maniobra similar. Alteró el sistema proyectivo, pero no permitió a las realidades sociales mezclarse con las que causaban que este sistema particular iba formado; al igual que el culto a Osiris dejó al descubierto los sufrimientos del proletariado agrario, mientras

ofrecía una compensación aplazada ilusoria en forma de bendición, que era entregada después de la muerte. Pronto, la adaptación se paraliza por la validez aparente de las compensaciones ilusorias comparadas con las reales. La fantasía o la pantalla proyectiva esconde las realidades sociales y no se pueden atrapar, porque la misma pantalla de fantasía se convierte en el objeto principal de preocupación y es confundido con la realidad con la que se tiene que enfrentar. Por lo mismo, las gratificaciones en el sistema proyectivo pueden ser aceptadas como reales —por un momento, en cualquier grado.

La pregunta de cuál de estos procesos mentales predomina, forma un capítulo crucial en la historia de la sociedad occidental. Generalmente, puede decirse que desde el Renacimiento los sistemas proyectivos han sido muy alterados, cuando se comparan con el cristianismo primitivo. ¿Por qué es este factor tan importante? La alteración de la vida del hombre occidental no está limitada a un conocimiento más profundo del mundo exterior. Este mayor conocimiento científico trae consigo grandes alteraciones en la personalidad básica del hombre occidental. Esto hizo emerger una nueva concepción del hombre sobre sí mismo, así como también del mundo exterior. Esta nueva concepción no se describe sólo en términos de libertad; aumenta las responsabilidades del hombre para su propio bienestar, y ayuda a definir este bienestar con términos nuevos, y así a definir los nuevos objetivos sociales y personales. Esta historia de los cambios no existe, sin embargo, sin sus aspectos cómicos y trágicos. Este cambio no sólo vuelve a definir las relaciones con la deidad; a través de su promoción del mercantilismo y la manufactura, influencia indirectamente en el establecimiento de las fuerzas de movimiento que eventualmente llevan a la eliminación del feudalismo y a promocionar el predominio de la burguesía con todas sus bendiciones y maldiciones que le acompañan. Pero todos estos fueron resultados indirectos. La consecuencia más significativa fue la alteración del sistema entero del superego. Todo esto no fue un cambio planeado, sino una serie de alteraciones sistematizadas, inconscientemente, con las que se cometieron algunos descuidos significativos que, durante siglos, no fueron contraproducentes.

El desarrollo de los sistemas científicos de la realidad tuvieron de esta manera una influencia poderosa para alterar no sólo la manipulación del mundo exterior, sino también el orden social, que tuvo que adaptarse a las nuevas metas. Estos cambios sociales, que sucedieron en la historia occidental en los cuatro últimos siglos, no fueron planeados, sino improvisados.

En nuestro trabajo, en este libro, podemos hacer un buen uso de la pantalla proyectiva como un diagnóstico indicador de los cambios en el orden social. Gran parte de la historia registrada sigue la huella de esta pantalla de la fantasía más que de las realidades sociales de las que son solamente la sombra.

Lo que una vez fue verdad en la pantalla proyectiva es ahora verdad en la historia de las ideologías sociales. Al evaluar las ideologías sociales, no estamos ya trabajando con un producto puro de la proyección, sino más bien con un sistema racional polarizado en la dirección de las motivaciones inconscientes. Cuanto más libre es una ideología de lo anterior, más probable es su validez y puede estar más próxima a las conclusiones científicas.

Notas

1. En un seminario en la Universidaed de Culombia.
2. Marquesanos, tanala, comanche, pomo, alor, navajos, plainville, tapirape, sij y ojibwa.
3. Un esfuerzo reciente para justificar las dinámicas sociales sobre la base de los procesos que han sido hechos por J. W. M. Whiting en *On Becoming a Kwoma* (New Haven: Ediciones de la Universidad de Yale, 1942). Esta propuesta podría ser válida si el hombre no integrara la experiencia. De esta manera presenta un cuadro de una dimensión de los procesos mentales sobre la base de que no puede ser formulada ninguna dinámica de la estabilidad o cambio social.
4. En este punto podemos añadir un comentario del doctor Robert K. Merton: «No son sólo, por supuesto, los sistemas descriptivos los que polarizan los sistemas descriptivos. Las experiencias imitadas, que difieren según la clase social, harán que ciertas creencias "carezcan de significado" y sean "inaceptables". Un tipo particular de creencia en la redención a través del sufrimiento y la expiación no se extenderá entre la capa social superior, pero tendrá una rápida difusión entre la capa más baja de la misma sociedad. Se puede demostrar también que ciertos puntos de vista sociales y económicos o ciertas sistematizaciones científicas se extenderán rápidamente unas veces y lentamente otras, porque son compatibles con la experiencia personal general de ciertos grupos de la población. He descubierto, por ejemplo, entre los físicos del siglo XVII, que los sistemas descriptivos puritanos ejercían una influencia selectiva, ya que una proporción excesiva de estos científicos derivaban de los círculos puritanos... El siglo inglés de los genios está relacionado con el puritanismo.» (Comunicación personal).
5. La inclusión de los sistemas fue sugerido por el doctor Linton.
6. John Dollard, *Criteria for the Life History* (New Haven: Ediciones de la Universidad de Yale, 1935).
7. Hay un punto adicional que debe citarse en los sistemas proyectivos y racionales: que no hay diferencia entre los sistemas lógicos o de razón en los dos sistemas. La diferencia entre ambas está en la materia sobre los que se ejercen estos procesos mentales.

TERCERA PARTE

Estructura, función y reciprocidad

Emile Durkheim
1858-1917

Antecedentes

Emile Durkheim fue el mayor de los científicos sociales franceses —escogió la sociología de Comte y la convirtió en una materia a la vez científica y humana—. Y —lo más asombroso— lo hizo sin tener un concepto de cultura. Porque, aunque la idea de cultura alumbra el trabajo de Durkheim, ciertamente el trabajo de Durheim alumbra el concepto de cultura y toda la disciplina de la antropología que se basa en él.

Durheim nació en una ciudad de Lorraine, no lejos de Estrasburgo, de una larga descendencia de rabinos. Asumió durante su juventud que él también se convertiría en un rabino. Estudió hebreo, se familiarizó con el Antiguo Testamento y con la enseñanza talmúdica —y se convirtió en un agnóstico—. Durheim salió de la escuela con notas brillantes, pero cuando se fue al Liceo de París para prepararse para ir a la universidad, se aburrió y se cuestionó el valor de tanto trabajo, aunque trabajaba mucho en lo que le interesaba. Cuando, finalmente entró, fue tal su desilusión que, más tarde, proclamaría que la preparación literaria de las universidades francesas era esencialmente la razón de que la sabiduría de la sociedad estuviera atrasada. Por su actitud beligerante hacia la literatura y las humanidades, tuvo tantos problemas para salir de la universidad como los tuvo para entrar; cuando la lista de los candidatos elegidos apareció en 1882, su nombre era el segundo desde el final. La época que pasó en la universidad, sin embargo, le

proporcionó la amistad de Fustel de Coulanges, una última influencia, y le permitió dominar a pensadores sociales tales como St.-Simon y Comte.

En los años que siguieron a su graduación, Durheim enseñó en diferentes liceos de diferentes partes de Francia; pasó un año estudiando Filosofía en Alemania, desde donde volvió con la influencia de Wilheim Wundt y donde leyó a Spencer por primera vez; escribió revisiones para la *Revue philosophique*, lo que le hizo bastante conocido en el mundo académico francés.

En 1887 se creó para Durkheim una cátedra de sociología y educación en Burdeos —la primera cátedra universitaria de sociología en Francia—. Su tarea como profesor aumentó, más que interrumpió, la afluencia de artículos científicos, y publicó tres grandes libros en rápida sucesión: *Division of Labor in Society* en 1893, *Rules of the Sociological Method* en 1896 y «Suicide» en 1897. Estos tres libros y el posterior sobre religión tuvieron un impacto tremendo en Francia en aquel momento, y en Gran Bretaña más tarde, proveyendo eventualmente una dimensión de la orientación básica para la escuela británica de antropología social.

Durkheim fue también la fuerza que estavo detrás de la revista *L'année sociologique*, uno de los más influyentes anuarios jamás publicados en la ciencia social. Su meta fue revisar sistemática y metódicamente el estado de toda la ciencia social, y estuvo muy cerca de llevarla a cabo. El primer *L'année* apareció en 1898, y durante los 12 años siguientes se tuvo un resumen (todavía de gran utilidad) de lo que estaba pasando en la ciencia social. Cada volumen contenía uno o más artículos originales y un gran número de revisiones, cubriéndose cada sección por un experto.

En 1902, Durkheim fue «requerido», como los franceses lo dijeron, para una cátedra de sociología y educación en la Sorbona. Allí reunió a un distinguido grupo de jóvenes estudiantes: Henri Berr, Robert Hertz, Marcel Granet, François Simiand, Marcel Mauss (sobrino de Durkheim), y a André Durkheim (su hijo). Sus clases, su investigación y relatos, y el *L'année* eran todo uno. Sus ideas sobre la religión se desarrollaron en este entorno. En 1903 escribió un artículo titulado «Clasificación primitiva», junto con Mauss y, en 1906, uno llamado «La determinación de los hechos morales». La sociedad era, para Durkheim, un «sistema moral», dándole a la palabra moral su significado francés más amplio, que incluía la moral británica. La obra resultante fue *Formas elementales de la vida religiosa* en 1912.

Durkheim no descuidó la formación del profesor, ya que en 1904, empezó un curso en la Sorbona que se publicó después de su muerte como una historia de dos volúmenes de la educación francesa, *L'évolution pédagogique en France*, probablemente el trabajo más amplio sobre este tema hasta la fecha.

Durante la I Guerra Mundial, Durkheim se dejó llevar por el patriotismo y la propaganda (la ciencia social parece decaer durante la guerra). Publicó un estudio (obviamente no muy bueno), sobre la «mentalidad alemana», que pretendía explicar el carácter mórbido, patológico del sistema mental y moral que podría producir un eslogan como el de *Deutschland ber Alles*. También escribió exhortaciones como «Cartas a todos los franceses» al ver la desastrosa derrota del Frente Este, en el verano de 1915.

Todos sus estudiantes, con excepción de Mauss, murieron en la I Guerra Mundial, y poco antes de la Navidad de 1915, su único hijo, André, murió en un hospital de Bulgaria de las heridas recibidas durante la retirada de Serbia. Durkheim mantuvo sus ocupaciones patrióticas, pero nunca se recuperó de esta pérdida. Su salud se debilitó mucho, y en diciembre de 1916, sufrió el primero de una serie de ataques al corazón. Empezó la tarea de preparar sus trabajos y manuscritos para su

publicación, y el verano de 1917, volvió a Fontainebleau para empezar un trabajo que ya tenía preparado sobre la ética. En noviembre, a la edad de 59 años, murió.

Introducción

El trabajo de Durkheim ha tenido una profunda influencia en la disciplina que, sólo en los países de habla inglesa, se divide en sociología y antropología. El alcance y profundidad de su trabajo incluye algunos de los primeros estudios estadísticos y cognoscitivos en ambas disciplinas (él no hizo, por supuesto, la distinción). El tema principal sobre el que trabajó Durkheim toda su vida, fue el de la solidaridad social. Quería entender, más que nada, cómo una unidad social mantiene a sus miembros juntos: en el lenguaje de hoy en día, cómo se evita la alienación. Su utilización de conceptos como solidaridad y *conciencia colectiva*, respondía siempre a esta pregunta.

La disertación doctoral de Durkheim, «The Division of Labor in Society» (1893), se centra en las normas de la sociedad que expresan solidaridad social. Considera la especialización cada vez mayor de los individuos, como el punto clave para una mayor solidaridad social. Las sociedades que están muy especializadas, tienen «la solidaridad orgánica», en la que cada uno de estos individuos distintos, debe cooperar con otros para sobrevivir. Por otra parte, las sociedades que carecen de este tipo de diferenciación, se mantienen unidas por la «solidaridad mecánica», que significa que los individuos poseen un fuerte sentido de que comparten experiencias comunes, pero cada uno no necesita cooperar con el otro para que ocurra esta experiencia; aunque es por tenerla en común lo que hace de esta una fuerza comprometedora.

Después, Durkheim añadió otra clase de explicación a la solidaridad social: la que se centra en la *conscience collective*. (Hemos dejado, por el momento, la expresión en francés, por la dificultad que tiene el traducir «conscience»; significa conciencia, consciente y cualquier cosa que se percibe. «Conocimiento compartido» o «entendimiento común» es más o menos el significado de la expresión; denota un punto de vista de las clasificaciones del mundo y la sociedad.)

Para Durkheim, «el conocimiento sociológico» no se puede derivar del individuo; no podría ser incluso si los psicólogos que lo estudian fueran omniscientes. Mejor dicho, la sociedad entra dentro del estudio de los «hechos sociales». Para Durkheim, «los hechos sociales» son los que los antropólogos entienden como cultura. (El concepto *conscience collective* es también una manera inadecuada de expresar el concepto de cultura, aunque para muchos propósitos, tiene ventajas.)

La influencia de Durkheim en la antropología se ha extendido. Tres de los antropólogos sociales más importantes en la disciplina: Mauss, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss han estado influenciados por él. Muchos otros han reaccionado ante él: Benedict negativamente, Malinowski positivamente.

14. Reglas para la explicación de los hechos sociales*

La costitución de las especies es, ante todo, un medio de agrupar los hechos para facilitar su interpretación. Pero la morfología social es sólo una introducción hacia la parte verdaderamente explicativa de la ciencia. ¿Cuál es el método propio de esta parte?

I

Muchos sociólogos creen haber explicado los fenómenos una vez que han enseñado para qué sirven y el papel que desempeñan, razonando como si existiesen sólo desde el punto de vista de este papel y como si no tuvieran otra causa determinante que no fuera el sentimiento, claro o confuso, de los servicios que se les piden. Esta es la razón por la que creen que han dicho todo lo necesario para hacerlos inteligibles, cuando han establecido la realidad de estos servicios y mostrado cuál es la necesidad social que han satisfecho.

Así, Comte atribuye toda la fuerza progresiva de la especie humana a esa tendencia fundamental «que impulsa directamente al hombre a mejorar su condición, sea la que sea, bajo todos sus aspectos»[1]; y Spencer la atribuye a la necesidad de mayor felicidad. Es, de acuerdo con este principio, el que Spencer explique la formación de la sociedad por las ventajas que resultan de la cooperación[2]; las transformaciones por las que pasa una familia, por la necesidad de reconciliar cada vez más perfectamente los intereses de los padres, de los hijos y los de la sociedad.

Pero este método confunde dos cuestiones muy diferentes. Mostrar para qué es un hecho, no es explicar cómo fue originado ni por qué es lo que es. Los fines a los que sirve presuponen las propiedades específicas que lo caracterizan, pero no las crean. La necesidad que tenemos de las cosas no puede hacer que existan, ni puede conferirles el ser. Deben su existencia a causas de otra clase. La idea que tenemos de su utilidad puede muy bien incitarnos a poner estas causas en práctica y a sacar de ellas sus efectos característicos, pero esto no nos permite sacar estos efectos de la nada. Esta proposición es evidente, ya se trate tan sólo de fenómenos materiales o incluso de fenómenos psicológicos. Esto sería igualmente evidente en sociología si los hechos sociales no apareciesen ante nosotros, equivocadamente, por su extrema intangibilidad, destituidos de toda realidad intrínseca.

Ya que los consideramos un producto puramente de esfuerzo mental, nos parece que tendrían que producirse a voluntad, cuando se considere necesario. Pero, puesto que cada uno de ellos es una fuerza, superior a la del individuo, y ya

* Reimpreso de Emile Durkheim, *Rules of Sociological Method* (Nueva York, The Free Press, 1938, reimpreso en 1966).

que tiene existencia individual, no bastaría para darles el ser tener el deseo o la voluntad de ello. Ninguna fuerza puede surgir, a no ser que sea engendrada por una fuerza anterior. Para reanimar el espíritu de la familia, donde se haya debilitado, no basta con que todos entiendan sus ventajas; las causas que pueden provocarlo, deben actuar directamente. Darle a un gobierno la autoridad necesaria para ello, no es suficiente para llegar a sentir la necesidad de esta autoridad; hay que dirigirse a las únicas fuentes de donde se deriva toda autoridad, es decir, establecer tradiciones, un espíritu común, etc.; para esto hay que remontarse todavía más alto en la cadena de las causas y los efectos, hasta que se encuentre un punto en el que la acción del hombre pueda insertarse eficazmente.

Lo que muestra bien la dualidad de estos dos órdenes de investigación, es que un hecho puede existir sin servir para nada, bien porque no se haya adaptado a ningún fin vital, o bien porque, después de haber sido útil, haya perdido toda utilidad y haya seguido existiendo por la sola inercia del hábito. Hay, en efecto, todavía más supervivencias en la sociedad que en los organismos biológicos. Hay incluso casos en que una práctica o una institución social cambian sus funciones sin cambiar, por ello, su naturaleza. La regla, *Is pater quem justae nuptiae declarant*[3], ha permanecido en nuestro código de la misma manera que lo estaba en la antigua ley romana. Pero mientras tenía por objeto salvaguardar los derechos de propiedad del padre sobre los hijos nacidos de familia legítima, hoy en día protege más bien los derechos de los hijos. El juramento comenzó por ser una especie de prueba judicial, hasta convertirse sencillamente en una forma solemne e imponente de testimonio. Los dogmas religiosos del cristianismo no han cambiado desde hace siglos, pero el papel que desempeñan en nuestras sociedades modernas ya no es el mismo que en la Edad Media. Así, las mismas palabras sirven para expresar ideas nuevas. Además, es una proposición cierta, tanto en sociología como en biología, que el órgano es independiente de la función, es decir, que siendo el mismo, puede servir para fines diferentes. Las causas de su existencia son, entonces, independientes de los fines a los que el órgano sirve.

Sin embargo, no queremos decir que los impulsos, necesidades y deseos de los hombres no intervienen nunca activamente en la evolución social. Por el contrario, es cierto que les es posible, según la forma en que influyan en las condiciones de que depende un hecho, acelerar o contener su desarrollo. Pero además de que no pueden en ningún caso hacer una cosa de la nada, su intervención, cualesquiera que sean sus efectos, sólo puede tener lugar en virtud de causas eficientes. Una tendencia deliberada puede contribuir, incluso en esta medida restringida, a la producción de un fenómeno nuevo solo si ella misma es nueva o si es el resultado de alguna transformación de una tendencia anterior. Porque, a menos que postulemos una armonía preestablecida verdaderamente providencial, no sería posible admitir que, desde su origen, el hombre llevase en sí, dispuestas a despertarse ante el estímulo de las circunstancias, todas las tendencias cuya oportunidad debía hacerse sentir a lo largo de la evolución humana. También se debe de reconocer que una intención deliberada es algo objetivamente real; no puede entonces ni constituirse ni modificarse por el mero hecho de que la consideremos útil. Es una fuerza que tiene su propia naturaleza; para que esta naturaleza sea suscitada o

alterada, no basta con que encontremos en ella alguna ventaja. Para determinar estos cambios, debe de haber una causa importante.

Por ejemplo, hemos explicado los progresos constantes de la división del trabajo social, mostrando que son necesarios para que el hombre pueda mantenerse dentro de las nuevas condiciones de la existencia a medida que avanza en la historia. Hemos atribuido a esta tendencia, que se llama indebidamente «instinto de conservación», un papel importante en nuestra explicación. Pero, en primer lugar, este instinto por sí solo no podría explicar la especialización más rudimentaria. Nada puede si las condiciones de las que depende la división del trabajo ya no existen, es decir, si las diferencias individuales no han aumentado lo bastante como consecuencia de la desintegración progresiva de la conciencia común y de las influencias hereditarias[4]. Incluso, era preciso que la división del trabajo hubiera comenzado ya a existir para que se percibiera su utilidad y se hiciera sentir su necesidad. El único desarrollo de las diferencias individuales, necesariamente acompañado por una mayor diversidad de gustos y aptitudes, produciría este primer resultado. Pero además, el instinto de conservación no llegó a fertilizar este primer germen de especialización por sí mismo y sin motivo. Nos orientamos hacia esta nueva dirección, primero, porque el camino que seguíamos estaba ahora obstruido, y porque la intensidad mayor de la lucha, debida a la mayor condensación de las sociedades, ha hecho cada vez más difícil la supervivencia de los individuos que continuaban dedicándose a las tareas generales. Por estas razones, tenemos que cambiar nuestra manera de vivir. Además, si nuestra actividad se ha dirigido hacia una división del trabajo cada vez más desarrollada, es porque éste era también la dirección de la menor resistencia. Otras soluciones posibles eran la emigración, el suicidio y el crimen. Ahora bien, en la mayoría de los casos, los vínculos que nos atan a nuestro país, a la vida, y la simpatía que sentimos por nuestros semejantes son sentimientos más fuertes y resistentes que los hábitos que puedan desviarnos de una especialización más estrecha. Por ello, estos hábitos tenían que ceder a cada impulso que inspiraban. Así, el hecho de que dejemos un lugar para las necesidades humanas en las explicaciones sociológicas, no significa en lo más mínimo, que volvamos a la teología. Estas necesidades pueden influenciar la evolución social, sólo cuando ellas mismas, y los cambios por los que pasan, sólo se pueden explicar por causas que son deterministas y que no tienen nada de finales.

Pero más convincente todavía que las consideraciones precedentes, es el estudio de la conducta social. Allí donde reina la finalidad, reina también una contingencia mayor o menor; porque no se trata de fines, y menos de medios, que se imponen necesariamente a todos los hombres, aún cuando se les suponga colocados en las mismas circunstancias. Dado un mismo medio, cada individuo se adapta a este de acuerdo con su disposición y a su manera, que la prefiere a todas las demás. Uno tratará de cambiarlo para ponerlo en armonía con sus necesidades; otro preferirá cambiarse y moderar sus deseos. Para llegar al mismo objetivo, se pueden seguir, y en efecto, se siguen, muchos caminos diferentes. Entonces, si era cierto que el desarrollo histórico tuvo lugar en forma de fines notados clara u oscuramente, los hechos sociales presentarían la más amplia diversidad; y cualquier comparación sería imposible.

Sin duda, los acontecimientos exteriores que constituyen la parte superficial de la vida social, varían de un pueblo a otro, así como cada individuo tiene su historia, las bases para la organización física y moral son las mismas para todos. En realidad, cuando se ha entrado un poco en contacto con los fenómenos sociales, se queda uno sorprendido, por el contrario, de la asombrosa regularidad con que se producen en las mismas circunstancias. Incluso las prácticas más minuciosas y triviales, se repiten con la más asombrosa uniformidad. La ceremonia nupcial, puramente simbólica al parecer, del rapto de la novia, se encuentra en todas las partes en que existe cierto tipo familiar, ligado a toda una organización política. Las costumbres más extrañas, como la covada, el levirato, la exogamia, etc., se observan en los pueblos más diversos y son sintomáticos de cierto estado social. El derecho de testar aparece en una fase determinada de la historia, y según las restricciones más o menos importantes que lo limitan, se puede decir en qué momento de la evolución social se encuentra. Sería fácil multiplicar los ejemplos. Esta amplia difusión de las formas colectivas, sería inexplicable si el propósito o causas finales tuvieran en la sociología la preponderancia que se les atribuye.

«Por tanto, cuando se va a explicar un fenómeno social, debemos investigar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple.» Utilizamos la palabra «función», preferentemente a «final» o «propósito», precisamente porque los fenómenos sociales no existen a causa de los resultados útiles que producen. Debemos determinar si hay correspondencia entre el hecho que estamos considerando y las necesidades del organismo social, y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse en saber si ha sido intencionada o no. Todas estas cuestiones de intención son demasiado subjetivas para poder tratarlas científicamente.

No sólo deben separarse estos dos tipos de problemas, sino que, en general, conviene tratar el primero antes que el segundo. Este orden, sin lugar a dudas, corresponde al de la experiencia. Es natural que se investiguen las causas de un fenómeno antes de intentar determinar sus efectos. Este método es el más lógico, ya que la primera pregunta, una vez respondida, ayudará a responder la segunda. Sin duda, el vínculo que una la causa al efecto, es recíproco hasta tal punto aún no reconocido. Sin lugar a duda, el efecto no puede existir sin su causa; pero el último, a su vez, necesita su efecto. Es de la causa de donde saca su energía; pero también él se la restituye a su vez, y, por consiguiente, no puede desaparecer sin que la causa se resienta[5].

Por ejemplo, la reacción social que llamamos «castigo», se debe a la intensidad de los sentimientos colectivos que ofende el crimen; pero, visto desde otro ángulo, tiene la utilidad de mantener esos sentimientos en el mismo grado de intensidad, ya que disminuirían si las ofensas que se produjeran no se castigaran[6]. De la misma manera, a medida que el medio social se vuelve más complejo y móvil, las tradiciones y creencias convencionales se alteran, se hacen más indeterminadas e inestables, y se desarrollan las facultades reflexivas. Tal proceso es indispensable para que las sociedades e individuos se adapten a un medio más móvil y complejo[7]. Y asimismo, a medida que los hombres se ven obligados a rendir un trabajo más especializado, los productos de este trabajo se multiplican

y son de mejor calidad; pero este aumento de los productos y mejora de la calidad, son necesarios para compensar los gastos que comporta este trabajo más considerable. Así, en vez de que la causa de los fenómenos sociales consista en una anticipación mental de la función que han de hacer, esta función, por el contrario, por lo menos en algunos casos, sirve para mantener la causa preexistente de donde se derivan. Encontraremos, entonces, la función más fácilmente si ya se conoce la causa.

Si se retrasa la determinación de la función, ésta no deja de ser necesaria para la explicación completa del fenómeno. Sin lugar a dudas, si la utilidad del hecho no es la causa de su existencia, es necesario normalmente que sea útil para que se pueda mantener. Basta con que no sirva para nada para que sea dañino, ya que en ese caso genera esfuerzo sin dar nada a cambio. Entonces, si la mayoría de los fenómenos sociales tuvieran este carácter parasitario, el presupuesto del organismo sería deficitario, y la vida social, imposible. Consecuentemente, para tener un buen conocimiento del último, es necesario mostrar cómo concurren los fenómenos de que se trata, a fin de poner a la sociedad en armonía consigo misma y con el entorno externo a ella. Sin duda, la fórmula normal que define la vida social como una correspondencia entre el medio interno y externo, no es más que una aproximación; sin embargo, en general es verdad. Consecuentemente, no es suficiente para explicar un hecho social, mostrar la causa de la que depende; debemos también, por lo menos en algunos casos, mostrar su función en el establecimiento del orden social.

II

Una vez distinguidas estas dos cuestiones, debemos determinar el método con el que se deben desarrollar. El método de explicación seguido generalmante por los sociólogos, al mismo tiempo que teleológico, es psicológico. Estas dos tendencias están conectadas una con la otra. En efecto, si la sociedad es sólo un sistema de medios instituidos por los hombres para conseguir ciertos fines, estos fines sólo pueden ser individuales, porque, antes que la sociedad, sólo podían existir los individuos. Del individuo, entonces, han emanado las necesidades y deseos que determinan la formación de las sociedades; y si es de él de donde procede todo, es necesario que lo explique todo. Más aún, en las sociedades no hay nada más que conciencias individuales; es en estas donde se encuentra la fuente de toda evolución social.

En consecuencia, las leyes sociológicas sólo podrán ser un corolario de las leyes más generales de la psicología; la explicación suprema de la vida colectiva consistirá en mostrar cómo ésta emana de la naturaleza humana en general, bien si se la deduce de la naturaleza humana directamente y sin ninguna observación previa, bien si se la vincula a la naturaleza humana después de que la última se haya observado.

Estos términos son poco más o menos textualmente los que usa Auguste Compte para caracterizar su método. «Puesto que» nos dice, «el fenómeno social, concebido en su totalidad no es, en el fondo, *más que un simple desarrollo de la humanidad, sin ninguna creación de facultades especiales en absoluto*, como he dicho antes; todas las disposiciones efectivas que la investigación sociológica pueda descubrir sucesivamente, se encontrarán al menos en germen en este tipo primordial que la biología ha construido por adelantado para la sociología»[9]. De acuerdo con él el hecho que domina en la vida social es el progreso; y por otra parte, el progreso depende de un factor exclusivamente psicológico, a saber, la tendencia que empuja al hombre a desarrollar su naturaleza cada vez más. Entonces los hechos sociales se derivarían tan directamente de la naturaleza humana que, durante las primeras fases de la historia podrían deducirse de ella directamente, sin que fuese necesario recurrir a la observación de la sociedad[10]. Es verdad que, como reconoce Compte, es imposible aplicar este método deductivo a los periodos más avanzados de la evolución. Pero esta imposibilidad es puramente práctica. Se debe al hecho de que la distancia entre el punto de partida y el de llegada se vuelve tan considerable que la mente humana corre el riesgo de perderse si intentara recorrerlo sin guía[11]. Pero la relación entre las leyes fundamentales de la naturaleza humana y los últimos resultados del progreso social no deja de ser analítica. Las formas más complejas de la civilización no son más que el desarrollo de la vida psicológica del individuo. Así, mientras las teorías de la psicología no bastan como premisas del razonamiento sociológico, son la piedra de toque única que permite probar la validez de las proposiciones establecidas inductivamente. «Una ley de sucesión social», dice Compte, «incluso cuando está indicada por el método histórico, se deberá admitir de un modo definitivo sólo después de haber sido relacionada racionalmente, de un modo directo o indirecto, pero, siempre indiscutible, con la teoría positiva de la naturaleza humana»[12]. La psicología, por tanto, tendrá siempre la última palabra.

Este es también el método seguido por Spencer. En efecto, según él, los dos factores primarios de los fenómenos sociales son el medio externo y la constitución física y social del individuo[13]. Ahora bien, el primero sólo puede influenciar a la sociedad a través del último, que de este modo resulta ser la fuerza esencial de la evolución social. Si se forma la sociedad, es para permitir al individuo expresar su naturaleza; y todas las informaciones por la que ella ha pasado no tiene otro objeto que hacer esta expresión más fácil y completa. Es por este principio que, antes de proceder a su investigación en la organización social, Spencer pensó que era necesario dedicar casi todo el primer tomo de su *Principios de sociología* al estudio de los aspectos físicos, emocionales e intelectuales del hombre primitivo. «La ciencia de la sociología», dice, «parte de unidades sociales, condicionadas como hemos visto, constituidas física, emocional e intelectualmente, y en posesión de ciertas nociones adquiridas antes y de sentimientos correlativos»[14]. Y es en dos de estos sentimientos, el temor a los vivos y el temor a los muertos, donde él encuentra el origen del gobierno político y religioso[15]. Admite, es cierto, que, una vez formada, la sociedad reacciona sobre los individuos[16]. Pero no se desprende que la sociedad por sí misma tenga el poder de engendrar directamente el menor hecho social; desde este punto de vista, ejerce un efecto sólo por la intermediación de los cambios que determina en el individuo. Además, todo se basa siempre en la naturaleza humana, sea original o adquirido. También, esta acción que el cuerpo social ejerce sobre sus miembros

no puede tener nada de específica, puesto que los fines políticos no tienen existencia independiente sino que son una simple expresión resumida de las necesidades humanas[17]. Entonces sólo puede ser una duplicación de la actividad privada. En las sociedades industriales, particularmente, somos incapaces de ver dónde tiene lugar la influencia social, ya que el objeto de estas sociedades, es, precisamente, liberar al individuo y sus impulsos naturales al desembarazarle de toda coacción social.

Este principio no sólo se encuentra en la base de estas grandes doctrinas de sociología general, sino que también inspira un gran número de teorías particulares. Así es cómo se explica corrientemente la organización doméstica, por los sentimientos que los padres tienen por sus hijos, y los hijos por sus padres; la institución del matrimonio, por las ventajas que presenta para los esposos y su descendencia; el castigo, por la ira que determina en el individuo toda lesión grave de sus intereses. Toda la vida económica, tal como la conciben y explican los economistas, sobre todo los de la escuela ortodoxa, depende en definitiva de un factor puramente individual, el deseo de riqueza. Moralmente, el deber del individuo hacia sí mismo se hace la base de la ética. Respecto a la religión, ésta se convierte en un producto de las impresiones que las grandes fuerzas de la naturaleza o ciertas personalidades eminentes, despiertan en el hombre, etc.

Pero si se aplica este método a los fenómenos sociales, cambia su naturaleza. Para poner un ejemplo, vamos a recordar la definición que hemos dado. Puesto que su característica esencial consiste en el poder que tienen de ejercer una presión sobre las conciencias individuales, quiere decir que no se derivan de las últimas y, consecuentemente, que la sociología no es un corolario de la psicología. Porque este poder coactivo testifica que los fenómenos sociales expresan una naturaleza diferente de la nuestra, ya que no nos controlan a no ser que por la fuerza, o por lo menos, al caer sobre nosotros más o menos pesadamente. Si la vida social no fuese más que una prolongación del ser individual, no se la vería remontar así hacia su fuente, es decir, el individuo, e invadirla impetuosamente. Puesto que la autoridad ante la que se inclina el individuo cuando obra, siente o piensa socialmente, le domina hasta ese punto, es porque ello es un producto de fuerzas que le rebasan y de las que no sabría, por consiguiente, dar explicación. No puede venir de él el impulso externo al que sucumbe, ni se puede explicar por lo que le pasa dentro de él. Es verdad que no somos incapaces de controlarnos; podemos contener nuestros impulsos, hábitos e incluso los instintos, y detener su desarrollo por un acto inhibitorio. Pero los movimientos inhibitorios no se pueden confundir con los que constituyen la coacción social. El proceso de los primeros es centrífugo; el de los últimos, centrípeto. Los primeros se elaboran en la conciencia individual, y entonces tienden a exteriorizarse; los últimos son al principio exteriores al individuo, al que tienden enseguida a formar, desde fuera, a su imagen. La inhibición es, si se quiere, el medio por el cual la coacción social produce sus efectos psíquicos; no es idéntica a esta coacción.

Cuando se ha eliminado al individuo, no queda más que la sociedad. Entonces es cuando debemos buscar la explicación de la vida social en la naturaleza de la misma sociedad. Es evidente que, puesto que ella rebasa infinitamente al individuo, tanto en tiempo como en espacio, se encuentra en un estado de

imponerle las formas de obrar y pensar que ha consagrado con su prestigio. Esta presión, que es el signo distintivo de los hechos sociales, es la que ejercen todos sobre el individuo.

Pero, se debe de decir que, puesto que los únicos elementos de que está formada la sociedad, son los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos no puede ser más que psicológico. Razonándolo así, se puede establecer con facilidad que los fenómenos orgánicos se explican por los fenómenos inorgánicos. Es muy cierto que en la célula viva sólo existen moléculas de materia bruta. Pero estas moléculas están en contacto unas con otras, y esta asociación es la causa de los nuevos fenómenos que caracterizan la vida, cuyo germen no se puede encontrar en ninguno de sus elementos por separado. Y es que el todo no es idéntico a la suma de sus partes. Es algo diferente, y sus propiedades difieren de las que presentan las partes de que está compuesto. La asociación no es, como se ha creído algunas veces, un fenómeno infecundo. No consiste simplemente en poner en yustaposición hechos adquiridos y propiedades constituidas. Por el contrario, es la fuente de todas las innovaciones que se han producido sucesivamente durante el curso de la evolución general de las cosas. ¿Qué diferencias hay entre los organismos inferiores y superiores, entre el ser vivo organizado y la unidad celular, entre estas moléculas inorgánicas que la componen, sino diferencia en los tipos de asociación? Todos estos seres, en último término, se resuelven en los mismos elementos, pero estos elementos están aquí en yuxtaposición, aquí en combinación, aquí asociados de una forma, allá de otra. Incluso nos podemos preguntar si esta ley no se aplica en el mundo mineral y si las diferencias que separan los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen.

En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios. Sin duda, no se puede producir nada colectivo si no se asumen las conciencias individuales; pero esta condición necesaria no es suficiente. Estas conciencias deben combinarse de una manera determinada; la vida social viene dada por esta combinación y, consecuentemente, por ella se explica. Las mentes individuales, agregándose, fusionándose, dan lugar a un ser, psicológico, si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo[18]. Es, entonces, en la naturaleza de esta individualidad colectiva, no en la de las unidades asociadas, donde debemos buscar las causas inmediatas y determinantes de los hechos que se producen en ella. El grupo piensa, siente, y obra de una manera completamente diferente de la de sus miembros, si estuvieran aislados. Si, entonces, empezamos con el individuo, no podremos entender nada de lo que sucede en el grupo. En una palabra, hay entre la psicología y la sociología el mismo hueco en su continuidad, como lo hay entre la biología y las ciencias físico-químicas. Por consiguiente, cada vez que un fenómeno social se explica directamente con un fenómeno psicológico, se puede asegurar que la explicación es falsa.

Nuestras críticas quizá sostengan que, aunque la sociedad, una vez formada, es la causa próxima de los fenómenos sociales, los motivos que han determinado su formación son de naturaleza psicológica. Garantizan que, cuando se asocian los individuos, su asociación puede dar nacimiento a una vida nueva; pero

pretenden que la forma nueva sólo pueda tener lugar por las razones inherentes en los individuos. Pero, en realidad, por muy lejos que nos remontemos en la historia, el principio de la asociación es el más obligatorio, porque es la fuente de todas las demás obligaciones. A consecuencia de mi nacimiento, estoy obligado a asociarme con un grupo determinado. Se dice que después, como adulto, doy la conformidad a esta obligación por el simple hecho de que continúo viviendo en mi país. ¿Pero que importa? Esta «aquiescencia» no le quita su carácter imperativo. Una presión aceptada y sufrida voluntariamente, no deja de ser una presión. Además, vamos a observar más de cerca la naturaleza de mi aquiescencia. En principio, se me impone, porque en la inmensa mayoría de los casos nos es material y moralmente imposible despojarnos de nuestra nacionalidad; tal cambio se considera generalmente como una apostasía. De la misma forma en el pasado, que determina el presente, podría no haber estado conforme. No deseé la educación que recibí, que, más que cualquier otra circunstancia, me fija a mi tierra nativa. Finalmente, respecto al futuro, no puedo dar mi consentimiento, porque no sé como va a ser. Tampoco conozco los deberes que pueden incumbirme un día en mi condición de ciudadano. ¿Como podría estar conforme por adelantado?

Ahora bien, ya hemos demostrado que la fuente de todo lo que es obligatorio está fuera del individuo. Mientras no se salga de la historia, el principio de la asociación presenta los mismos caracteres que los demás y, consecuentemente, se explica de la misma manera.

Por otra parte, como todas las sociedades han nacido de otras sociedades sin períodos discontinuos, se puede tener la seguridad de que, en todo el curso de la evolución social, no ha habido un momento en que los individuos hayan realmente deliberado para saber si entrarían o no en la vida colectiva, y en esta más bien que en otra. Para que pudiera plantearse la cuestión, sería necesario remontarse hasta los primeros orígenen de toda sociedad. Pero las dudosas soluciones que se pueden aportar a estos problemas no podrían, en ningún caso, afectar al método con que trataremos los hechos ofrecidos por la historia. Por lo tanto, no necesitams discutirlos.

Pero se interpretaría mal nuestro pensamiento si se dedujera de lo que precede la conclusión de que la sociología, según nosotros, debe, e incluso puede, hacer abstracción del hombre y sus facultades. Está claro, por el contrario, que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración del que procede la vida social. Pero no son ellos los que la causan, ni los que le dan su forma especial; ellos sólo la hacen posible. Las representaciones, emociones y tendencias colectivas no se causan por ciertos estados de las conciencias individuales, sino por las condiciones en las que el grupo social se encuentra en su conjunto. Tales acciones pueden, por supuesto, materializarse sólo si las naturalezas individuales no se les resisten; esas naturalezas individuales son solamente el material indeterminado que los factores sociales moldean y transforman. Su contribución consiste en actitudes muy generales, en predisposiciones vagas y, en consecuencia, plásticas, que por sí mismas no podrían tomar las formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales, si no intervinieran otros agentes.

¡Qué abismo existe, por ejemplo, entre los sentimientos que el hombre experimenta frente a fuerzas superiores a la suya y la institución religiosa con sus creencias, sus prácticas múltiples y complicadas, su organización material y moral! ¡Qué contraste hay entre las condiciones psíquicas de la simpatía que dos seres de la misma sangre experimentan uno por el otro[19], y este conjunto detallado de normas legales y morales que determinan la estructura de la familia, la relación de las personas entre ellas, de las cosas con las personas, etc.! Hemos visto que, aún donde la sociedad se reduce a un grupo desorganizado, los sentimientos que se forman en ella pueden no sólo no parecerse, sino ser opuestos a la media de los sentimientos individuales. ¡Qué grande debe de ser la diferencia entre ellos cuando la presión que se ejerce sobre el individuo es la de una sociedad bien organizada, en la que la acción de las tradiciones de generaciones anteriores, se une a la de las contemporáneas! Por tanto, una explicación puramente psicológica de los hechos sociales no puede sino dejar escapar todo lo que les es característico, por ejemplo, lo social.

Lo que ha ocultado a muchos sociólogos la insuficiencia de este método es que, al tomar el efecto por la causa, les ha sucedido a menudo que han designado como determinantes de las condiciones de los fenómenos sociales, a ciertos estados psicológicos, relativamente definidos y especiales pero que son, después de todo, sólo la consecuencia de estos fenómenos sociales. Así, se ha considerado como innato en el hombre un cierto sentimiento religioso, una cierta cantidad de celo sexual, de piedad filial, de amor paterno, etc. Se explica así, en gran medida, la religión, el matrimonio y la familia.

La historia nos muestra, sin embargo, que esas inclinaciones, lejos de ser inherentes a la naturaleza humana, a menudo ni siquiera existen. O pueden presentar tales variaciones en las diferentes sociedades, que el residuo obtenido después de eliminar todas esas diferencias, el cual sólo se puede considerar que proviene de un origen psicológico, se reduce a algo vago y rudimentario, infinitamente alejado de los hechos que necesitan explicación. Estos sentimientos proceden de la organización colectiva y no los encontramos en sus bases. No se ha probado, en absoluto, que la tendencia a la sociabilidad haya sido un instinto heredado de las especies humanas desde el principio. Es mucho más natural considerarlo un producto de la vida social, que se desarrolló lentamente en nosotros; ya que es un hecho probado que los animales son o no sociables, dependiendo de que si sus hábitos les obliguen a vivir una vida en común o no. Se debe de añadir que la diferencia entre las tendencias más determinadas y la realidad social, continúa siendo considerable.

Además, hay un medio de aislar casi completamente el factor psicológico, de tal manera que se pueda determinar de forma precisa la amplitud de su acción, y es investigar de qué manera influye la raza en la evolución social. Sin lugar a duda, los caracteres étnicos son de tipo orgánico-psicológico. De esta forma, la vida social debe variar cuando ellos varíen, si los fenómenos psicológicos tienen sobre la sociedad los efectos que se le atribuyen. Pero no se conoce ningún fenómeno social que se pueda decir que depende de la raza. Sin dudarlo, no podemos atribuir a esta proposición el valor de principio; sólo podemos afirmar que siempre es verdad en la experiencia práctica.

En las sociedades de una misma raza se pueden encontrar las más diversas formas de organización, mientras que se observan sorprendentes similitudes entre las sociedades de razas diferentes. La ciudad ha existido en los fenicios, entre los romanos y los griegos; se encuentra en período de formación entre las cábilas. La familia patriarcal estaba casi tan desarrollada entre los judíos como entre los hindúes; pero no la hallamos en los eslavos, quienes son, sin embargo, de la raza aria. Por otra parte, el tipo de familia que encontramos en los eslavos, también existe entre los árabes. La familia materna y el clan se observa en todas partes. El detalle de las pruebas judiciales y de las ceremonias nupciales es el mismo en los pueblos más diferentes desde el punto de vista étnico.

Si todas estas cosas son ciertas, sucede porque el factor psicológico es demasiado general como para predeterminar el curso de los fenómenos sociales. Puesto que no implica una forma general con preferencia a otra, no las puede explicar. En realidad, hay un cierto número de hechos a los que se suele atribuir la influencia de la raza. De esta manera se explica, notablemente, el desarrollo intensivo y rápido de las artes y letras en Atenas, que fue tan mediocre en Roma. Pero esta interpretación de los hechos, aunque es clásica, nunca se ha demostrado científicamente; parece derivar toda su autoridad sólo de la tradición. Incluso ni siquiera se ha intentado ver si sería posible una explicación sociológica de los mismos fenómenos, pero estamos convencidos de que esta tarea se podría intentar con éxito. En resumen, cuando se atribuye con tanta rapidez el carácter artístico de la civilización ateniense a facultades estéticas congénitas, se procede aproximadamente como lo hacían los investigadores de la Edad Media cuando explicaban el fuego por medio de la flogística y los efectos del opio por su virtud adormecedora.

En fin, si la evolución social tuviera realmente su origen en la constitución psicológica del hombre, no se comprende cómo habría podido producirse. Así, deberíamos admitir que su fuerza motivadora es algún resorte interior de la naturaleza humana. Pero ¿cual podría ser?, ¿es el instinto del que habla Comte y que impulsa al hombre cada vez más a expresar su naturaleza? Esto es evadir la pregunta y explicar el progreso por medio de una tendencia innata hacia el progreso, una verdadera entidad metafísica, la cual no demuestra nada. Incluso las especies animales más avanzadas no están en modo alguno incentivadas por la necesidad de progresar, y entre las sociedades humanas, hay muchas que se complacen en permanecer indefinidamente estancadas.

¿O es esta fuerza motivadora, como cree Spencer, la necesidad de una mayor felicidad que las formas cada vez más complejas de la civilización están destinadas a satisfacer plenamente? Tendríamos entonces que dar por sentado que la felicidad aumenta con la civilización, y ya hemos descrito antes todas las dificultades que plantea esta hipótesis[20]. Pero hay más; aunque se admitiera uno de estos dos postulados, no se haría inteligible por ello el desarrollo histórico, porque la explicación que resultaría sería puramente teológica. Hemos demostrado anteriormente que los hechos sociales, como los fenómenos naturales, no quedan explicados por el hecho de que se haga ver que sirven para algún fin. Cuando se ha demostrado satisfactoriamente que las organizaciones sociales cada vez más inteligentes que se han sucedido en el curso de la historia, han tenido el efecto de satisfacer cada vez más algunos de nuestros deseos fundamentales, no se ha hecho comprender por ello cómo se han producido. El hecho de que fueran útiles, no nos dice cómo se originaron. Incluso si intentáramos explicar cómo llegamos a imaginarlas y planearlas de antemano para representarnos los servicios que podíamos alcanzar de ellas, y el problema es difícil, los deseos de que podrían ser objeto por esta causa, no tendrían la suficiente fuerza como para sacarlas de la nada. En resumen, admitiendo que las organizaciones sociales son los medios necesarios para alcanzar el fin deseado, aún nos preguntamos lo mismo: ¿de qué fuente y por qué medios han sido creadas?

Entonces, llegamos al siguiente principio: *La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales que le anteceden y no entre los estados de la conciencia individual.* Por otra parte, se concibe fácilmente que todo lo precedente se aplica a la determinación de la función, así como a la causa del fenómeno social. La función del hecho social no puede ser más que social, por ejemplo, consiste en la producción de efectos socialmente útiles. Sin duda, puede suceder y sucede que también sirva al individuo. Pero este resultado adecuado no es la causa inmediata. Podemos, ahora, completar la proposición precedente, diciendo: *La función del hecho social debe buscarse siempre en la relación que tiene con algún fin social.*

Ya que los sociólogos han interpretado a menudo de manera errónea esta regla y han considerado los fenómenos sociales desde un punto de vista demasiado psicológico, para muchos, sus teorías parecen demasiado vagas y etéreas, y además alejadas de la naturaleza especial de las cosas que creen explicar. Los historiadores que tratan la realidad social directamente y con detalle no han dejado de señalar la poca importancia que estas interpretaciones, demasiado generales, tienen para mostrarnos la relación entre los hechos; y su desconfianza de la psicología ha sido causada, en parte, por esta circunstancia. No queremos decir, por supuesto, que el estudio de los hechos psicológicos no sea indispensable para los sociólogos. Si la vida colectiva no se deriva de la vida individual, ambas están muy relacionadas; si una no puede explicar la otra, por lo menos puede facilitar su explicación. Primero, como hemos demostrado, es indiscutible que los hechos sociales se prodcen por la acción de los factores psicológicos. Además, esta misma acción es similar a la que tiene lugar en la conciencia de cada individuo y por la que se transforman los elementos primarios (sensaciones, reflejos, instintos) de los que está formada originalmente. No se ha dicho sin razones que el yo, por sí mismo, es una sociedad, con el mismo derecho que el organismo, aunque de otra manera; y hace mucho tiempo, los psicólogos han demostrado la gran importancia que tiene el factor de la asociación para la explicación de la actividad mental.

El aprendizaje psicológico, más que el biológico, constituye, entonces, una lección muy valiosa para los sociólogos; pero no les sería de utilidad a no ser que se liberen de ellos después de haber recibido provecho y de superarlas con el aprendizaje sociológico. Deben abandonar la psicología como centro de sus operaciones, como punto de partida de sus exploraciones del mundo sociológico al que siempre vuelven. Deben establecerse en el centro mismo de los hechos sociales, para observarlos directamente, no demandando de la ciencia del individuo más que una preparación general y, en caso necesario, sugerencias útiles[21]

III

Puesto que los hechos de la morfología social son de la misma naturaleza que los fenómenos fisiológicos, deben de explicarse de acuerdo con la regla que acabamos de enunciar. Sin embargo, se desprende de todo lo que procede, que desempeñan un papel preponderante en la vida colectiva, así como en las explicaciones sociológicas.

De hecho, si la condición determinante de los fenómenos sociales es, como hemos demostrado, el hecho importante de la asociación, los fenómenos tendrían que variar con las formas de esa asociación, es decir, de acuerdo con el modo en que están agrupadas las partes constituyentes de la sociedad. Por otra parte, puesto que un agregado, que está formado por la unión de toda clase de elementos que se incluyen en la composición de la sociedad, lo constituye su medio interno, de la misma manera que el conjunto de los elementos anatómicos, por la forma en que están dispuestos en el espacio, constituye el medio interno de los organismos, se podrá decir que: *El primer origen de todo proceso social de alguna importancia, debe buscarse en la constitución del medio social interno.*

Incluso es posible precisar más. Los elementos que componen este medio, son de dos clases: cosas y personas. Entre los objetos materiales que están incorporados en la sociedad, se deben incluir los trabajos artísticos, etc. Pero está claro que el impulso que determina las transformaciones sociales puede que no venga ni de lo material ni de lo inmaterial; no posee para ninguno un poder motivador. Sin duda, habrá que tenerlos en cuenta en las explicaciones que se den. Tienen, en efecto, cierta influencia en la evolución social, cuya velocidad y dirección varían según cómo sean; pero no tienen nada de lo que es necesario para ponerla en marcha. Son la materia a la que se aplican las fuerzas vivas de la sociedad, pero, por sí mismos, no producen ninguna energía social. Por consiguiente, queda, como factor activo, el medio propiamengte humano.

Así, la tarea principal del sociólogo deberá ser la de descubrir los diferentes aspectos de este medio que sean susceptibles de ejercer alguna influencia sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta ahora hemos encontrado dos series de hechos que responden de un modo eminente a esta condición: (1) el número de unidades sociales o, como también le hemos llamado, el volumen de la sociedad; (2) el grado de concentración del grupo, o lo que hemos nombrado la densidad dinámica. Por esta última palabra no hemos de entender la concentración puramente física del agregado, que no puede tener efecto si los individuos, o mejor dicho, el grupo de individuos, permanecen separados por la sociedad. Por esta palabra se entiende la concentración social, de la que la anterior es sólo un auxiliar y, en general, la consecuencia. La densidad dinámica se puede definir, en igualdad de volumen, en función del número de individuos con relaciones efectivas, no solamente comerciales, sino también sociales; es decir, que no sólo intercambian servicios o se hacen la competencia, sino que viven una vida común. Porque, como las relaciones puramente económicas dejan a los hombres fuera unos de otros, puede haber numerosas relaciones económicas sin que por ello participen los hombres en la misma existencia colectiva. Los negocios que se llevan a cabo a través de las fronteras que separan a los pueblos, no suprimen esas fronteras.

La vida social sólo puede verse afectada por el número de personas que colaboren en ella eficazmente. Por este motivo, lo que expresa mejor la densidad dinámica de un pueblo es el grado de fusión de los sectores sociales. Porque si cada agregado parcial forma un todo, una individualidad distinta separada de las demás por barreras, la acción de sus miembros en general permanece localizada allí. Si por el contrario, estas sociedades parciales están, o tienden a confundirse en el seno de la sociedad total, en la misma proporción se ha extendido el radio de la vida social.

En cuanto a la densidad física —si al menos se entiende por tal, no solamente el número de habitantes por unidad de superficie, sino el desarrollo de las vías de comunicación y transmisión— progresa, de *ordinario*, al mismo paso que la densidad dinámica y, *en general*, puede servir para medirla. Si las diferentes partes de la población tienden a aproximarse, es inevitable que se abran el camino que permita esta aproximación. Por otra parte, se pueden establecer relaciones entre puntos distantes de la masa social, sólo si la distancia no es un obstáculo, es decir, si está en realidad suprimida. Sin embargo, hay excepciones[22], y nos expondríamos a serios errores si juzgáramos siempre la concentración social de una sociedad según el grado de su concentración física. Las carreteras, las líneas férreas, etc., sirven mejor para el comercio que para la fusión de las poblaciones, de las que son una expresión imperfecta. Este es el caso de Gran Bretaña, cuya densidad física es mayor que la de Francia, y sin embargo, la fusión de los sectores sociales está menos avanzada, como lo prueba la persistencia de la mentalidad local y de la vida regional.

Hemos demostrado siempre cómo todo aumento del volumen y de la densidad dinámica de las sociedades modifica profundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva al hacer la vida social más intensa, así como al extender el horizonte de los pensamientos y acciones de cada individuo. No vamos a volver a la aplicación que hicimos entonces de este principio. Añadamos tan sólo que nos ha ayudado a tratar no sólamente la cuestión demasiado general que es el objetivo de este estudio, sino otros muchos problemas más especiales, y que hemos podido comprobar así su exactitud mediante un número respetable de experimentos. Sin embargo, no pensamos que hemos encontrado todas las particularidades del medio social susceptibles de contribuir a la explicación de los hechos sociales. Todo lo que podemos decir es que estos son los únicos que hemos observado y que no hemos intentado investigar otros.

Pero la preponderancia que le hemos atribuido a lo social y, más particularmente, al entorno humano, no implica que se tenga que ver como una especie de hecho último y absoluto más allá del cual no se pueda investigar. Es evidente, por el contrario, que el estado en el que se encuentra en cada momento de la historia depende de causas sociales, de las cuales algunas son inherentes a la misma sociedad, mientras que otras dependen de la interacción entre esta sociedad y las vecinas. Además, la ciencia no se ocupa de las causas primeras, en el sentido absoluto de la palabra. Para la ciencia un hecho es primario simplemente cuando es lo bastante general como para explicar un gran número de otros hechos.

Ahora bien, el medio social es ciertamente un factor de este tipo, porque los cambios que se producen en él, cualesquiera que sean sus causas, repercuten en todas las direcciones del organismo social y no pueden dejar de afectar más o menos a todas las funciones.

Lo que acabamos de decir del entorno general de la sociedad se puede repetir de los medios especiales de cada uno de los grupos particulares que ella encierra. Por ejemplo, según que la familia sea más o menos grande, o tenga una vida más o menos completa, la vida doméstica puede variar. De la misma manera, si las corporaciones profesionales generalizan su función en vez de permanecer restringidas, como en otros tiempos, en los límites de una ciudad, la acción que ejercen será muy distinta de la que ejercieron antes. De un modo más general, la vida profesional será completamente distinta según que el medio propio de cada profesión esté fuertemente constituido o no, como lo está hoy día. Sin embargo, la acción de estos medios particulares no podría tener la importancia del medio general, porque ellos mismos están sometidos a la influencia del último. Es preciso volver al entorno general. Es la presión que ejerce sobre estos grupos parciales la que hace variar su organización.

Esta concepción del entorno social como factor determinante de la evolución colectiva, es de la mayor importancia. Porque, si se la rechaza, la sociología se encuentra ante la imposibilidad de establecer ninguna relación de causalidad. En efecto, descartado este orden de causas, no hay condiciones concomitantes de las que puedan depender los fenómenos sociales, porque si el entorno social externo, es decir, el que está formado por las sociedades del medio ambiente,es susceptible de tener alguna acción, es tan sólo la de ataque y defensa; y además puede hacer sentir su influencia sólo a través del medio social. Las principales causas históricas del desarrollo histórico no se encontrarían, entonces, entre las causas concomitantes; estarían todas en el pasado. Ellas mismas formarían parte de este desarrollo, del que constituirían fases más antiguas. Los acontecimientos actuales de la vida social se derivarían, no del estado actual de la sociedad, sino de acontecimientos anteriores, de precedentes históricos, y las explicaciones sociológicas consistirían exclusivamente en unir el presente con el pasado.

Es verdad que puede parecer que esto es suficiente. Corrientemente, se dice que la historia tiene como objeto precisamente encadenar los acontecimientos según su orden de sucesión. Pero es imposible concebir cómo el estado en que se encuentra la civilización en un momento dado podría ser la causa determinante del estado que la sigue. Las etapas que recorre sucesivamente la humanidad no se engendran entre sí. Se comprende bien que los progresos realizados en una época determinada en lo jurídico, económico, político, etc., hagan posible nuevos progresos, pero, ¿hasta qué punto los predeterminan? Son un punto de partida que permite mayor progreso, pero, ¿qué nos incita a tal progreso?

¿Sería entonces necesario admitir una tendencia interna que impulsa a la humanidad a rebasar cada vez los resultados adquiridos, bien para realizarse completamente o para aumentar su felicidad; y el objetivo de la sociología sería encontrar el orden con arreglo al cual se ha desarrollado esta tendencia? Pero sin volver a las dificultades que tal hipótesis implica, la ley que expresa este desarrollo no podría, en todo caso, tener nada de causal, ya que la relación de causalidad

sólo se puede establecer entre dos hechos dados. Ahora bien, esta tendencia, que se supone que es la causa de este desarrollo, no existe; sólo está postulada y construida por la mente de acuerdo con los principios que se le atribuyen. Es una especie de facultad motivadora que imaginamos como un movimiento oculto, para dar cuenta del mismo; pero la causa eficiente de un movimiento sólo puede ser otro movimiento, no una potencialidad de este género.

Todo lo que podemos observar experimentalmente en las especies es una serie de cambios entre los que no existe una unión causal. El estado anterior no produce el subsecuente, sino que la relación entre ellos es meramente cronológica. En estas condiciones, toda previsión científica es imposible. Podemos decir cómo han sucedido ciertas condiciones hasta el presente, pero no en qué orden se sucederán en adelante, ya que la causa de la que parecen depender no está determinada ni es determinable científicamente. Es cierto que, de ordinario, se admite que la evolución tomará la misma dirección que tomó en el pasado; pero esto es un mero postulado. Nada nos asegura que los hechos realizados expresen de una manera tan completa la naturaleza de esta tendencia como para que podamos predecir el objetivo al que aspira esta tendencia, teniendo en cuenta por lo que ha pasado sucesivamente. ¿Porqué, en verdad, debería ser rectilínea la tendencia que sigue?

Esta es la razón para el número restringido de relaciones o leyes causales establecidas por la sociología. Excepto unos cuantos casos, de los que Montesquieu es el ejemplo más ilustre, los antiguos filósofos de la historia se han dedicado únicamente a descubrir el sentido general en que se orienta la humanidad, sin intentar vincular las fases de esta evolución a ninguna condición concomitante. Por grandes que sean los servicios que Comte haya prestado a la filosofía social, los terminos en que él plantea el problema sociológico no difieren de los filósofos precedentes. Así, su famosa ley de los tres estados de la sociedad no tiene ninguna relación de causalidad; y si esto fuera verdad, es y sólo puede ser empírica. Es sólo una visión general de la historia pasada del género humano. Es completamente arbitrario considerar el tercer estado como el estado definitivo de la humanidad. ¿Quien sabe si surgirá otro en el futuro?

De la misma manera, la ley que predomina en la sociología de Spencer es de la misma naturaleza. Aunque fuera verdad que tendemos a buscar actualmente nuestra felicidad en una civilización industrial, nada nos asegura que, en adelante, no la buscaremos en otra parte. Lo que contribuye a la prevalencia y persistencia de este método es que se ha visto muchas veces en el entorno social una vía por la cual se realiza el progreso, pero no la causa que lo determina.

Desde otro punto de vista, es igualmente en relación con este mismo entorno cómo se debe medir la utilidad o, como lo hemos llamado, la función de los métodos sociales. Entre los cambios que ocasiona el entorno social, sólo sirven aquellos que están en relación con el estado actual de la sociedad, puesto que este ámbito es la condición esencial de la existencia colectiva. También desde este punto de vista, creemos que la condición que acabamos de exponer es fundamental; porque sólo ella permite explicar cómo puede variar el carácter útil de los fenómenos sociales, sin depender, sin embargo, de un orden social arbitrario. Si imaginamos la evolución histórica como movida por una especie de urgencia

vital que empuja a los hombres hacia adelante, puesto que una tendencia motriz no puede tener más que un solo fin, no puede haber nada más que un punto de referencia con relación al cual se calcula la utilidad o el carácter nocivo de los fenómenos sociales. En consecuencia, sólo puede y en realidad sólo existe, un tipo de organización social que encaja perfectamente en la humanidad; y las diferentes sociedades históricas sólo son aproximaciones sucesivas a este modelo único. No es necesario demostrar que, hoy en día, tal punto de vista es inconciliable con la variedad y complejidad reconocida de las formas sociales. Si, por el contrario, la conveniencia o no de las instituciones sólo se puede establecer en conexión con un entorno ya dado, y, puesto que estos entornos son diversos, hay una diversidad de puntos de referencia y así de tipos que, mientras sean cualitativamente distintos unos de otros, están todos fundados igualmente en la naturaleza del entorno social.

Entonces, la cuestión que acabamos de tratar está íntimamente unida con la de la constitución de los tipos sociales. Si hay especies sociales, es porque la vida colectiva depende, sobre todo, de condiciones concomitantes que presentan cierta diversidad. Si, por el contrario, las principales causas de los acontecimientos sociales estuvieran en el pasado, cada sociedad no sería más que la prolongación de su predecesor y las diferentes sociedades perderían su individualidad para convertirse únicamente en momentos diversos de un único y mismo desarrollo. Puesto que, por otra parte, la constitución del entorno social procede del modo de composición de los agregados sociales, puesto que estas dos expresiones son esencialmente sinónimas, tenemos ahora la prueba de que no hay caracteres más esenciales que los que hemos asignado como base a las clasificaciones sociológicas. Finalmente, debemos entender mejor que antes, cuán injusto sería señalar estas palabras, condiciones externas y entorno, como una acusación de que nuestro método busca las fuentes de la vida fuera de los seres vivos.

Por el contrario, las consideraciones que se acaban de hacer se relacionan con la idea de que las causas de los fenómenos sociales son internas a la sociedad. Más aún, nosotros mismos podríamos criticar más justamente la teoría que hace derivar la sociedad del individuo, intentando extraer lo interno de lo externo (ya que explica el ser social por algo que no es él mismo) y lo más grande de lo más pequeño, porque intenta deducir el todo de la parte. Nuestros principios han malinterpretado tan poco el carácter espontáneo de cada ser viviente que, si los aplicamos a la biología y psicología, tendríamos que admitir que allí también la vida individual se desarrolla completamente dentro del individuo.

IV

Del grupo de reglas que se acaban de establecer, emerge una cierta concepción de la sociedad y de la vida colectiva. Pero primero vamos a establecer las teorías contrarias que dividen las opiniones sobre este punto. Para algunos, como son Hobbes y Rousseau, hay un vacío en la continuidad entre el individuo y la sociedad. El hombre es entonces refractario a la vida en común; no puede

resignarse a ella nada más que por la fuerza. Los fines sociales no son el punto de convergencia de los fines individuales; son más bien sus contrarios. Además, para llevar al individuo a buscarlos, es necesario ejercer sobre él una coacción; y la obra social consiste, por excelencia, en la organización e institución de esta coacción. Sólo por el hecho de que el individuo es considerado como la sola y única realidad del reino humano, esta organización, que tiene por objeto molestarle y sujetarle, sólo se puede concebir como algo artificial. No tiene sus fundamentos en la naturaleza, puesto que está destinada a coaccionarle impidiéndole producir sus consecuencias antisociales. Es una obra de arte, una máquina construida completamente por la mano del hombre, que, como todos los productos de esta clase, es sólo lo que es porque el hombre lo ha querido así. Un decreto de voluntad lo creó, pero otro lo puede transformar.

Ni Hobbes ni Rousseau parecen haberse dado cuenta lo contradictorio que es admitir que el mismo individuo es el autor de la máquina que tiene como papel principal su dominación y coacción. Al menos les ha parecido que, para hacer desaparecer esta contradicción, bastaba con disimularla a los ojos de sus víctimas mediante el hábil artificio del pacto social.

Es una idea bastante diferente de la que se han inspirado los filósofos del derecho natural y los economistas, y más recientemente, Spencer[23]. Para ellos, la vida social es esencialmente espontánea y la sociedad es un fenómeno natural. Pero si le confieren este carácter, no es porque le reconozcan una naturaleza específica; es que le encuentran una base en la naturaleza del individuo. No más que los pensadores precedentes ven en ella un sistema de cosas que existe separadamente, en virtud de las causas que le son esenciales. Pero en tanto que aquellos la conciben sólo como un arreglo convencional al que ningún vínculo une a la realidad y que flota en el aire, por así decirlo, Spencer y los economistas le ponen como bases los instintos fundamentales de la naturaleza humana. El hombre está inclinado naturalmente a la vida política, doméstica, religiosa, a los intercambios, etc.; y es de estas inclinaciones naturales de donde se deriva la organización social. En consecuencia, en todas aquellas partes en que es normal, no tiene necesidad de imponerse. Cuando recurre a la coacción, es que no es lo que debe de ser, o que las circunstancias son anormales. En principio, no hay más que dejar desarrollarse en libertad a las fuerzas sociales para que se organicen socialmente. Ninguna de estas doctrinas es la nuestra. Para estar seguros, nosotros hacemos de la coacción la característica de todos los hechos sociales. Sólo que esta coacción no proviene de una maquinaria más o menos sabia destinada a ocultar a los hombres las trampas en que ellos mismos se han visto atrapados. Se debe simplemente a que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza que le domina y ante la cual se inclina; pero esta fuerza es enteramente natural. No se deriva de un arreglo convencional al que la voluntad humana ha añadido la realidad natural; sale de las mismas entrañas de la realidad natural; es el producto necesario de ciertas causas concretas. Además, para llevar al individuo a someterse a ella de buen grado, no es necesario recurrir a ningún artificio; basta con que se de cuenta de su estado de dependencia natural e inferioridad, tanto como si forma una representación simbólica y tangible a través de la religión o si llega a una noción adecuada y definida de él a través de la ciencia. Ya que la

superioridad de la sociedad no es sólo física, sino también intelectual y moral, no tiene nada que temer de un examen crítico. Al hacerle entender al hombre cuánto más rico, complejo y permanente es el ser social que el ser individual, no puede por menos que revelarle las razones inteligibles de la subordinación que se le exige y de los sentimientos de adhesión y respecto que el hábito ha fijado en su corazón[24].

Volver a plantear las teorías de Hobbes y Maquiavelo no sería más que una crítica singularmente superficial que podría atacar nuestra concepción de la coacción. Pero si, en contra de estos filósofos, decimos que la vida social es natural, nuestro razonamiento no es que encontramos su fuente en la naturaleza del individuo. Más bien es natural porque se deriva directamente del ser colectivo que es, él mismo, un ser por propio derecho, y porque resulta de la elaboración especial a la que son sometidas las conciencias particulares al asociarse unas con otras, y de la que se desprende una nueva forma de existencia[25]. Si, entonces, estamos de acuerdo con algunos investigadores de que la realidad social aparece ante el individuo como una coacción, admitimos, junto con otros, que es un producto espontáneo de la realidad. Lo que une lógicamente estos dos elementos, tan contradictorios en apariencia, es el hecho de que esta realidad de la que emana rebasa al individuo. Queremos decir que estas palabras, «coacción» y «espontaneidad», no tienen en nuestra terminología el significado que dan Hobbes a la primera y Spencer a la segunda.

En resumen, se ha podido objetar a la mayor parte de las tentativas que se han hecho para explicar racionalmente los hechos sociales, que ellas hacían que se desvaneciera toda idea de disciplina social o que la han mantenido sólo con subterfugios mentirosos. El principio que acabamos de exponer crearía, por el contrario, una sociología que vería en el espíritu de disciplina la condición esencial de toda vida en común, fundándola en la razón y la verdad.

Notas

1. *Cours de philosophie positive*, IV, pág. 262.
2. *Principles of Sociology*, II, pág. 247.
3. El matrimonio legal con la madre, establece los derechos del padre sobre los hijos.
4. *Division du travail social*, Libro II, cap. iii y iv.
5. No quisiéramos plantear aquí cuestiones de filosofía general, que estarían fuera de lugar. Sin embargo, digamos que, si se analizara más profundamente, esta reciprocidad de causa y efecto podría darnos un medio de reconciliar el mecanismo científico con la teología que implica la existencia, y especialmente la persistencia de la vida.
6. *Division du travail social*, 1, II, cap. II, y principalmente pag. 105 y sigs.
7. *Ibid.*, págs. 52, 53.
8. *Ibid.*, pág. 301 y sig.
9. *Cours de philos. pos.*, IV, pág. 333.
10. *Ibid.*, pág. 345.
11. *Ibid.*, pág. 346.
12. *Ibid.*, pág. 335.
13. *Principios de la sociología*, vol. I, parte I, cap. II.

14. *Ibid.*, pág. 437.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, pág. 14.
17. «La sociedad existe para el provecho de sus miembros; los miembros no existen para el provecho de la sociedad ... los derechos del cuerpo político no son nada en sí mismos, sólo llegan a ser algo a condición de encarnar los derechos de los individuos que lo componen.» (*Ibid.*, parte II, págs. 461-462).
18. En este sentido, y por estas razones, se puede y debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales. Para justificar esta distinción, no es necesario proponer para la primera una existencia separada personal; es algo especial y se le debe dar un nobre especial, simplemente porque los estados que la constituyen difieren específicamente de los que integran las conciencias individuales. Este carácter específico les viene del hecho de que no están formados de los mismos elementos. Unos, en efecto, provienen de la naturaleza del ser orgánico—psíquico tomado aisladamente, otros de la combinación de una pluralidad de seres de este género. Los resultados, entonces, no pueden dejar de ser distintos, puesto que los componentes difieren hasta ese punto. Nuestra definición del hecho social, por otra parte, sólo trazaba de otra manera esta línea de demarcación.
19. Suponemos que esto existe en los grupos sociales más bajos. Véase, sobre este punto, *Sociétés animales*, Espinas, pág. 474.
20. *Division du travail social*, libro II, cap. I.
21. Los fenómenos psicológicos no pueden tener consecuencias sociales más que cuando están tan íntimamente unidos a los fenómenos sociales que la acción de los fenómenos psicológicos y sociales se confunde necesariamente. Sucede así con ciertos factores sociopsicológicos. Así, un oficial público es una fuerza social, pero es al mismo tiempo un individuo. Como consecuencia, puede enfocar su energía social hacia una dirección que está determinada por su naturaleza individual, y de esta forma, puede tener influencia en la constitución de la sociedad. Esto es lo que les sucede a los hombres de estado y, en general, a los genios. Estos últimos, incluso cuando no tienen una función social, sacan de los sentimientos colectivos de los que son objeto, una autoridad que también es una fuerza social, y que pueden poner, en cierta medida, al servicio de las ideas personales. Pero observamos que estos casos se deben a los accidentes individuales y, consecuentemente, no pueden afectar a los rasgos constitutivos de las especies sociales que son el objeto de la ciencia. La restricción del principio anteriormente enunciado no es, por tanto, de gran importancia para el sociólogo.
22. Hemos cometido un error en nuestra *Division du travail social*, el de presentar la densidad material como la expresión exacta de la densidad dinámica. Sin embargo, la sustitución de la primera por la segunda es absolutamente legítima en todo lo que concierne a los efectos económicos de la última, por jemplo, en la división del trabajo como hecho puramente económico.
23. La posición de Comte a este respecto es de un eclecticismo bastante ambiguo.
24. Por ello, no es normal toda coacción y porqué esa coacción que corresponde a alguna superioridad social, es decir, intelectual o moral, sólo merece este nombre. Pero la que un individuo ejerce sobre otro porque es más fuerte o rico, especialmente si su riqueza no es un reflejo de su valía social, es anormal y sólo se puede mantener a través de la violencia.
25. Nuestra teoría es incluso más contraria a la de Hobbes que a la del derecho natural. Para los partidarios de esta última doctrina, la vida colectiva es natural sólo en la medida en que se puede deducir de la naturaleza individual. Ahora, sólo las formas

más generales de organización pueden, estrictamente hablando, derivarse de este origen. Respecto a los detalles de la organización social, están demasiado alejados de la extrema generalidad de las propiedades psicológicas para que puedan ser vinculadas a ellas; por ello parecen a los discípulos de esta escuela tan artificiales como a sus adversarios. Para nosotros, por el contrario, todo es natural, incluso los órdenes sociales más peculiares, porque todo está fundado en la naturaleza de la sociedad.

Introducción

Las formas elementales de la vida religiosa es un estudio de la relación de la religión con la sociedad. Aquí Durkheim proclama que el objeto sagrado más importante, el totem, es una representación con la que la sociedad se simboliza. El objeto sagrado es la sociedad racionalizada a través de la religión. El objeto que es totem es por sí mismo neutral, según Durkheim. Lo que santifica este objeto es la creencia que la sociedad le otorga. Tal creencia implica que un totem, como cualquier otro símbolo, es una «representación colectiva».

Las formas elementales de la vida religiosa es iportante también para la epistemología. Nos dice que el conocimiento individual no proviene ni de la «mente» ni de los sentidos; más bien, sabemos lo que sabemos porque aprendemos las «representaciones colectivas» concebidas por la sociedad. Esta interpretación de la epistemología se dice que proporciona al estudiante de la teoría una tercera alternativa junto con las otras dos que se encuentran en la filosofía tradicional, el idealismo y el empirismo. Algunos escritores posteriores han malinterpretado a Durkheim al pensar que es un místico e idealista simplememte porque no era un «materialista».

15. Las formas elementales de la vida religiosa*

...(Nuestro) estudio no interesa sólo a la ciencia de la religión. En efecto, toda religión tiene un aspecto por el que va más allá del círculo de las ideas propiamente religiosas, y allí, el estudio de los fenómenos religiosos proporciona una forma de renovar los problemas que, hasta el presente, sólo han sido discutidos entre filósofos.

Durante mucho tiempo se ha sabido que los primeros sistemas de representaciones que los hombres han elaborado sobre su mundo y sobre sí mismos, son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión empezó a tomar el lugar de las ciencias y la filosofía. Pero se ha destacado menos el hecho de que la religión no se ha limitado ha enriquecer el intelecto humano, ya confirmado anteriormente con un número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara. Los hombres no tan sólo le deben una gran parte de la materia de sus conocimientos, sino también la forma en que se ha elaborado este conocimiento.

En las raíces de nuestros juicios hay un cierto número de ideas esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son lo que los filósofos, desde Aristóteles, han llamado las categorías del entendimiento: las nociones de tiempo, espacio[1], género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc. Corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento; no parece que pueda desentenderse de ellas sin destruirse, porque parece que no podemos pensar en los objetos que no están en el tiempo y el espacio, que no tengan cantidad, etc. Otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que el hombre, la sociedad o una época puede no conocerlas, mientras que esas otras parecen ser casi inseparables del trabajo normal del intelecto. Son como el esqueleto de la inteligencia. Ahora, cuando las creencias religiosas primitivas se analizan sistemáticamente, encontramos de forma natural las categorías principales. Han nacido en y de la religión; son el producto del pensamiento religioso. Esta afirmación la haremos muchas veces a lo largo de este trabajo.

Esta observación ya tiene algún interés por sí misma; pero he aquí lo que le confiere su verdadera importancia.

La conclusión general de *Las formas elementales de la vida religiosa* es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son una forma

* Impreso de *Elementary Forms of the Religions Life*, de Emile Durkheim (Nueva York: The Free Press, 1963). Derecho de reproducción desde 1915 de George Allen & Unwin Ltd. Notas renumeradas.

de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de esos grupos. Así, si las categorías son de origen religioso, deberían participar de la naturaleza común de los hechos religiosos; deben ser también asuntos sociales y producto del pensamiento colectivo. Por lo menos, ya que en la condición actual de nuestro conocimiento sobre estos campos, debemos de tener cuidado y evitar todas las afirmaciones radicales y exclusivas, podemos presuponer que son ricos en elementos sociales.

Incluso ya desde ahora, se pueden entrever en algunos de ellos. Por ejemplo, intentemos representar lo que sería la noción de tiempo sin los procesos con que lo dividimos, medimos o expresamos con signos objetivos; un tiempo que no fuera una sucesión de años, meses, semanas, días y horas. Esto es algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo, excepto cuando distinguimos sus diferentes momentos. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? Sin lugar a duda, los estados de conciencia que hayamos ya experimentado se pueden reproducir en el mismo orden con el que pasaron en primer lugar; así las porciones de nuestro pasado se convierten de nuevo en presente, aunque están claramente diferenciadas del presente. Pero cualquiera que sea la importancia que pueda tener esta distinción en nuestra experiencia privada, aún está lejos de llegar a constituir la noción o categoría de tiempo. Esto no es sólo una rememoración, sea parcial o integral, de nuestra vida pasada. Es una estructura abstracta e impersonal que rodea, no sólo nuestra existencia individual, sino la de toda la humanidad. Es como un cuadro ilimitado, en el que se despliega toda la duración ante nuestra mente y donde pueden situarse todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es «mi tiempo» el que está organizado así; es el tiempo en general, tal como está pensado objetivamente por todo el mundo en una misma civilización. Esto sólo ya basta para indicarnos que tal organización ha de ser colectiva. Y en realidad, la observación nos demuestra que estos puntos de referencia indispensables, en base a los que todas las cosas se sitúan temporalmente, se toman de la vida social. La división en días, semanas, meses, años, etc., corresponde a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas[2]. Un calendario expresa el ritmo de las actividades colectivas, mientras que al mismo tiempo, su función es la de asegurar su regularidad[3].

Sucede lo mismo con el espacio. Como ha demostrado Hamelin[4], el espacio no es el medio vago e indeterminado que imaginó Kant; si no fuera pura y absolutamente homogéneo, no tendría utilidad, y no podría ser entendido por la mente. Las representaciones espaciales consisten esencialmente en una primera coordinación de los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio fueran cualitativamente equivalentes y si fueran realmente intercambiables. Para disponer las cosas espacialmente, debe de existir la posibilidad de colocarlas de forma diferente, de poner algunas a la derecha, otras a la izquierda, estas arriba, aquellas abajo, al norte o al sur de, este u oeste de, etc.; lo mismo que para poder disponer temporalmente de los estados de la conciencia hay que poderlos localizar en fechas determinadas. Esto es como decir que el espacio no podría ser lo que es si no fuera, como el tiempo, dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde vienen esas divisiones que son esenciales? Por sí mismo, el espacio no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas divisiones evidentemente nacen del hecho de que se han atribuido valores diferentes a las diferentes partes del espacio. Ya que todos los hombres de una misma civilización representan el espacio de la misma manera, es necesario evidentemente que estos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos, deberían ser igualmente universales, y que implican casi necesariamente que son de origen social[5].

Por otra parte, hay casos en los que este carácter social se hace manifiesto. Hay sociedades en Australia y en América del Norte donde se concibe el espacio como un círculo inmenso, porque su mismo asentamiento tiene una forma circular[6]. Y este círculo espacial está dividido exactamente como el círculo tribal, a imagen de este mismo. Se distinguen tantas zonas como clanes en la tribu y es el lugar ocupado por los clanes en el interior de la población el que ha determinado la orientación de las zonas. Cada zona se define por el totem del clan al que está asignada. Entre los zuñi, por ejemplo, el pueblo comprende siete partes; cada una de estas es un grupo de clanes que había constituido una unidad: con toda probabilidad fue originalmente un clan único que posteriormente fue dividido. Pues bien, su espacio comprende igualmente siete zonas y cada una de estas siete partes del mundo está en conexión íntima con una zona del pueblo, es decir, con un grupo de clanes[7]. «Así», dice Cushing, «se supone que una división está en relación con el norte, otra representa el oeste, otra el sur, etc.»[8]. Cada zona del pueblo tiene un color diferente, que lo simboliza; cada región tiene su color, que es exactamente el mismo que el correspondiente a su zona. A lo largo de la historia, el número de clanes fundamentales ha variado y el número de zonas fundamentales del espacio han variado con ellas. Así, la organización social ha sido el modelo para la organización espacial y una reproducción de esta. El mismo caso se da en la distinción de la derecha y de la izquierda que, lejos de estar inherente en la naturaleza del hombre en general, es muy probable que sea el producto de las representaciones religiosas y así, colectivas[9].

Más tarde, se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de clase, fuerza, personalidad y eficacia. Es incluso posible preguntarse si la idea de la contradicción no depende también de las condiciones sociales. Lo que hace que tengamos tendencia a creer esto es al observar el dominio que la idea ha ejercido sobre el pensamiento humano, ha variado con el tiempo y las sociedades. Hoy en día, el principio de identidad domina el pensamiento científico; pero hay amplios sistemas de representaciones que han tenido un papel considerable en la historia de las ideas donde lo han apartado con frecuencia: estas son las mitologías, desde las más burdas a las más sabias[10]. Así, nos estamos encontrando continuamente con seres que tienen simultáneamente los atributos más contradictorios, que son a la vez uno y muchos, materiales y espirituales, que pueden dividirse indefinidamente sin perder nada de su constitución; en la mitología es un axioma el que la parte valga tanto como el todo. Estos cambios que, a lo largo de la historia, ha sufrido la regla que parece dominar nuestra lógica en la actualidad, prueban que, lejos de estar inscrita eternamente en la constitución mental del hombre, depende, por lo menos en parte, de factores históricos y, por lo tanto, sociales. No sabemos exactamente cuáles son, pero podemos presumir que existen[11].

Una vez admitida esta hipótesis, el problema del conocimiento se plantea en términos nuevos.

Hasta ahora, sólo había dos doctrinas en este ámbito. Para algunos, las categorías no se pueden derivar de la experiencia: son lógicamente anteriores a esta y la condicionan. Se conciben como propiedades simples, irreductibles, inmanentes a la mente humana en base a su constitución originaria. Por eso se dice que son *a priori*. Otros, por el contrario, mantienen que las categorías son elaboradas, confeccionadas de piezas sueltas y fragmentos, y que el individuo es el artesano de esta construcción[12].

Pero cada solución levanta graves dificultades.

¿Se adopta la tesis empírica? Entonces hay que privar a las categorías de todas sus propiedades características. De hecho, ya están distinguidas de todo el conocimiento restante por su universalidad y necesidad. Son los conceptos más generales que existen, porque se pueden aplicar a todo lo que es real, y ya que no están unidas a ningún objeto particular, son independientes de cada sujeto particular; constituyen el campo común donde se encuentran todas las mentes. Más aún, deben de encontrarse allí, pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la que no es posible sustraerse a voluntad. Cuando intentamos rebelarnos contra ella, y liberarnos de algunas de estas ideas fundamentales, nos encontramos con grandes resistencias. No dependen sólo de nosotros, sino que se nos imponen. Pero los datos empíricos presentan características que están diametralmente opuestas. Una sensación o una imagen siempre se vinculan a un objeto determinado, o a una colección de objetos de la misma clase, y expresa la condición momentánea de la conciencia particular; es esencialmente individual y subjetiva. Así, tenemos bastante libertad al enfrentarnos con las representaciones de este origen. Es verdad que cuando nuestras sensaciones son inmediatas, se imponen sobre nosotros *de hecho*. Pero, *por derecho*, somos libres de concebir de otra manera a la que son, o a representarlas con un orden diferente de aparición al que en realidad se producen. Frente a ellas, mientras no intervengan consideraciones de otro tipo, nada nos vincula. Así, aquí nos encontramos con que tenemos dos tipos de conocimiento, que son como los dos polos opuestos de la inteligencia. En estas condiciones, reducir la razón a la experiencia es hacerla desaparecer, ya que supone el reducir la universalidad y necesidad que la caracterizan con la pura apariencia, con una ilusión que puede ser útil prácticamente, pero que no corresponde a nada en realidad; consecuentemente, le está negando toda la realidad objetiva a la vida lógica, cuya regularización y organización es la función de las categorías. El empirismo clásico tiene como resultado el irracionalismo; quizá hasta sería adecuado nombrarlo con este último nombre.

A pesar del significado asignado ordinariamente al nombre, los aprioristas son más respetuosos con los hechos. Desde el momento que no admiten como verdad establecida por la evidencia que las categorías están hechas de los mismos elementos que nuestras representaciones sensuales, no quedan obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real y a reducirlas a simples artificios verbales. Por el contrario, les dejan todas las características específicas. Los aprioristas son los racionalistas; creen que el mundo tiene un aspecto lógico que la razón expresa de manera excelente. Para esto, tienen que atribuir a la mente cierto poder para poder trascender la experiencia y para añadir algo sobre aquello que le es inmediatamente dado; ahora bien, de este poder singular no dan ninguna explicación ni justificación. Porque no es ninguna explicación el decir que está inherente en la naturaleza del intelecto humano. Haría falta además resaltar por qué razón estamos dotados de este sorprendente privilegio y cómo es que podemos ver ciertas relaciones en las cosas que el examen de estas no nos pueden revelar. Al decir que, bajo esta condición, es posible la experiencia, quizá cambie el problema, pero no lo responde. Porque la pregunta real es el de saber que cómo es posible que la experiencia no es suficiente por ella misma, presupone ciertas condiciones que son exteriores y anteriores a ella, y cómo es que estas condiciones se realizan en el momento y de la forma en que se desean. Para responder a estas preguntas, algunas veces se ha asumido que sobre la razón de los individuos hay otra superior y perfecta, de la que las otras emanan y de las que logran su maravilloso poder por una especie de participación mística: es la razón mística. Pero esta hipótesis tiene por lo menos la grave desventaja de carecer de todo control experimental; así, no satisface las condiciones que se piden a las hipótesis científicas. Más aún, las categorías del pensamiento humano nunca tienen ninguna forma definida; están hechas, deshechas y rehechas incesantemente; cambian con los lugares y el tiempo. Por otra parte, la razón divina es inmutable. ¿Cómo puede esta inmutabilidad dar pie a esta variabilidad incesante?

Tales son las dos concepciones que chocan entre sí a lo largo de los siglos; y si este debate parece ser eterno, es porque en realidad los argumentos intercambiados son equivalentes. Si la razón es sólo una forma de la experiencia individual, no existe. Por otra parte, si los poderes que tiene están reconocidos, pero no se les tiene en cuenta, parece que se les sitúa fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de estas objeciones opuestas, la mente permanece en la incertidumbre. Pero si se admite el origen social de las categorías, se hace posible una nueva actitud que permite, a nuestro parecer, escapar a estas dificultades encontradas.

La proposición fundamental de la teoría apriorista es que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos irreductibles entre sí, y que son como dos capas superpuestas una sobre la otra[13]. Nuestra hipótesis mantiene íntegro este principio. De hecho, este conocimiento que se llama empírico, el único conocimiento del que los teóricos del empirismo han hecho uso al construir la razón, es el que nos aparece en nuestra mente por la acción directa de los objetos. Se compone de estados individuales que están completamente explicados[14] por la naturaleza psíquica del individuo. Si, por otra parte, las categorías son, como creemos, representaciones esencialmente colectivas, antes de todo lo demás, deben ser un reflejo de los estados mentales del grupo; dependerían de la manera en que está fundado y organizado, de su morfología, sus instituciones religiosas, morales, y económicas, etc. Así, entre estos dos tipos de representaciones está toda la diferencia que existe entre lo individual y lo social, y no se puede derivar más lo primero de lo segundo de lo que se deduce la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple[15]. La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene sus propias características, que no se encuentran en todas partes y

que no se encuentran de nuevo en la misma forma en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen un contenido completamente distinto del de las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro en principio de que las primeras incorporen algo más a las segundas.

Incluso el modo del que se forman acaba por diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el resultado de una inmensa cooperación, que se extiende no sólo en el espacio sino también en el tiempo; para hacerlas, sus ideas y sentimientos se han asociado, unido y combinado en una multitud de mentes; para ellas, largas generaciones han acumulado su experiencia y conocimiento. Se ha concentrado una especial actividad intelectual, infinitamente más rica y compleja que la del individuo. De aquí, uno puede entender cómo la razón ha podido ir más allá de los límites del conocimiento empírico. No se le debe esto a ninguna virtud vaga y misteriosa, sino que simplemente al hecho de que, de acuerdo con la fórmula muy conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual que tiene su base en el organismo y el círculo de estas actividades está así estrictamente limitado; y un ser social que representa la mayor realidad en el orden intelectual y moral que podamos conocer por observación, es decir, la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral a un motivo utilitario, y en el campo del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. Tanto tiempo como pertenezca a la sociedad, el hombre se supera a sí mismo, lo mismo cuando piensa que cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender la razón de la necesidad de las categorías. Se dice que una idea es necesaria cuando se impone en la mente por algún tipo de virtud propia, sin estar acompañada de ninguna prueba. Contiene en ella misma algo que fuerza a la inteligencia y que la lleva a su aceptación sin un examen preliminar. Los aprioristas postulan esta cualidad singular, pero no se dan cuenta de ella; decir que las categorías son necesarias porque son indispensables para el funcionamiento del intelecto, es simplemente repetir que son necesarias. Pero si ellas tienen el origen que les atribuimos, entonces su ascendiente no tiene ya nada de sorprendente. Representan las categorías más generales que existen entre las cosas; superando todas nuestras ideas en extensión, dominan todos los detalles de nuestra vida intelectual. Si el hombre no está de acuerdo con estas ideas esenciales, si no tiene la misma concepción que los demás del tiempo, espacio, causa, cantidad, etc., todo el contacto entre sus mentes podría ser imposible, y con esto, tampoco la vida. Así, la sociedad no podría abandonar las categorías a la libre elección del individuo sin abandonarse. Si esto es vivir, no hay necesidad de una conformidad moral satisfactoria, sino que también hay un mínimo de conformidad lógica más allá de la cual no puede ir. Por esta razón, utiliza toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias. ¿Se libera una mente a sí misma de estas formas del pensamiento? No se considera por más tiempo una mente humana en el pleno sentido de la palabra, y se trata de esta forma. Esta es la razón por la que no nos sentimos completamente libres y algo se resiste, dentro y fuera de nosotros, cuando intentamos salir de esas nociones fundamentales, incluso en nuestra propia conciencia. Fuera de nosotros, hay una opinión pública que nos juzga;

pero más que eso, ya que la sociedad también está representada dentro de nosotros, se opone también a esas veleidades revolucionarias, incluso dentro de nosotros; tenemos el sentimiento de que no podemos abandonarlas si nuestro pensamiento total no cesa de ser realmente humano. Este parece ser el origen de la autoridad excepcional inherente a la razón que hace que aceptemos con confianza sus sugerencias. Es la propia autoridad de la sociedad[16] la que se comunica a ciertas maneras de pensar que son la condición indispensable de toda acción en común. Así pues, la necesidad con la que las categorías se nos imponen no es el efecto de simples costumbres cuyo yugo podríamos sacudirnos fácilmente sin mucho esfuerzo; ni es una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian en razón del tiempo y lugar; es un tipo particular de necesidad moral, que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad[17].

Pero si las categorías no traducen originalmente más que estados sociales, ¿no se deduce de esto que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que como metáforas? Si están hechas únicamente para expresar condiciones sociales, parece que no deberían ser extendidas a otros ámbitos excepto en este sentido. De este modo, en tanto que nos ayuden a pensar en el mundo físico o biológico, sólo pueden tener el valor de símbolos artificiales, útiles quizás a nivel práctico, pero sin relación con la realidad. Se vuelve así, por otra vía, al nominalismo y empirismo.

Pero, cuando interpretamos la teoría sociológica del conocimiento de esta manera, olvidamos que si la sociedad es una realidad específica no es, sin embargo, un imperio en el interior de un imperio; forma parte de la naturaleza; es su manifestación más elevada. El reino social es un reino natural que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza difiera radicalmente de sí misma, tanto en un caso como en el otro, en consideración a lo que es más esencial. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas, aquellas que las categorías tienen por función expresar, no pueden ser esencialmente dispares en los diferentes reinos. Si, por razones que discutiremos luego, se ponen de relieve de forma más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aun cuando estén en formas disimuladas. La sociedad las hace más manifiestas, pero no tiene su monopolio. Esto es por lo que las nociones elaboradas bajo el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos para pensar sobre cosas de otra naturaleza. Cuando menos, si estas nociones, al ser desplazadas de su significado inicial, juegan, en un determinado sentido, el papel de símbolos, es con todo el de símbolos bien fundamentados. Si, por el solo hecho de ser conceptos construidos, entra ya en ellos el artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y se esfuerza siempre en aproximársele más[18]. Del hecho de que las ideas de tiempo, espacio, género, causa o personalidad estén hechas de elementos sociales, no es necesario decir que carecen de cualquier valor objetivo. Por el contrario, su origen social hace más bien presumir que no dejan de estar fundadas en la naturaleza de las cosas[19].

Parece que, renovada, la teoría del conocimiento está destinada a conciliar las ventajas contrapuestas de las dos teorías rivales, salvando sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero, al mismo tiempo, se inspira en ese espíritu positivo que el empirismo se esforzaba en satisfacer.

Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de él, y lo hace sin salir del mundo de los fenómenos observables. Afirma la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explica, y, además, por medio de causas naturales. Las categorías dejan de considerarse como hechos primeros e inanalizables; aún así conservan una complejidad de la que no podían dar razón análisis tan simplistas como los que satisfacían al empirismo. Aparecen, ya no como nociones muy simples que el primero que llega pudiera poner de manifiesto partiendo de sus observaciones pasadas y que la imaginación popular desdichadamente habría complicado, sino más bien aparecen como instrumentos valiosos del pensamiento que los grupos humanos han forjado laboriosamente a lo largo de los siglos y en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual[20]. En ellas queda resumida una parte de la historia de la humanidad. Podemos decir por tanto, que para llegar a comprenderlas y juzgarlas, hay que recurrir a otros procedimientos que los que se han usado hasta el presente. Para saber de qué están hechas estas concepciones que nosotros mismos nos hemos elaborado, no bastaría con interrogar a nuestra propia conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar la historia; hay que construir toda una ciencia, una ciencia compleja que no pueda avanzar sino lentamente y en base a un trabajo colectivo, y a la que la presente obra aporta algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estos temas objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan para captar, en el momento de su nacimiento, por lo menos alguna de estas nociones que, mientras sean de origen religioso, todavía permanecerán en la base de la inteligencia humana.

Notas

1. Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque no hay diferencia entre el papel que desempeñan estas nociones en la vida intelectual y el que desempeña las nociones de género o de causa (ver sobre este punto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentations*, págs. 63, 76).
2. Como apoyo a esto, ver Hubert y Mauss, en *Mélanges d'Histoire des religions (Travaux de l'année sociologique)*, capítulo de *La représentation du temps dans la religion*.
3. Así, observamos la diferencia que existe entre el grupo de sensaciones e imágenes que nos sirve par situarnos en el tiempo, y la categoría de tiempo. El primero es la suma de las experiencias individuales, que sólo tienen valor para las personas que las experimentan. Pero lo que expresa la categoría de tiempo, es el tiempo que es común para el grupo, es decir, el tiempo social. En sí mismo, es una verdadera institución social. Además, es particular del hombre; los animales no tienen ninguna representación de este tipo.

   La distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes se puede hacer de la misma forma teniendo en cuenta el espacio o causa. Quizá esto ayudaría a poner en claro algunas confusiones que se han mantenido por las controversias que se centran en esos temas.
4. *Op. cit.*, págs. 75 y sigs.
5. De otro modo, sería necesario admitir que todos los individuos, en virtud de su constitución organo-psíquica son afectados del mismo modo espontáneamente por las diferentes partes del espacio: lo que es tanto más improbable, ya que por sí mismas, las diferentes zonas son efectivamente indiferentes. Por otro lado, las divisiones del espacio cambian con las diferentes sociedades, lo que prueba que no se fundamentan exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

6. Ver *De quelques formes primitives de classification* de Durkheim y Mauss, en *L'année sociologique*, VI, págs. 47 y sigs.
7. *Ibid.*, pág. 34.
8. *Zuñi Creation Myths*, en *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.*, págs. 367 y sigs.
9. Ver *La prééminence de la main droite* de Hertz. *Etude de polarité religieuse*, en la *Revue Philosophique*, dic.,1909. Sobre la misma cuestión de las relaciones entre la representación del espacio y la forma del grupo, ver el capítulo en *Politische Geographie* de Ratzel, titulado *Der raum in geist der völker*.
10. No pretendemos decir que el pensamiento mitológico lo ignora, sino que lo contradice con más frecuencia y más evidentemente que lo hace el pensamiento científico. En sentido inverso, mostraremos que la ciencia no puede violarlo, aunque se conforme a él más escrupulosamente que lo hace la religión. En este campo, como en muchos otros, sólo hay diferencias de grado entre la ciencia y la religión; pero si estas diferencias no se deben de exagerar, se deben de tener en cuenta, pues son importantes.
11. Esta hipótesis había ya sido enunciada por los fundadores de la *Völkerpsychologie*. Se ha visto recalcado de manera especial en un artículo breve de Windelbrand titulado *Die Erkenntnisslehre unter dem Völkerpsychologischen Gesichtspunke* en la *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, viii, págs. 166 y sigs. Cf. una nota de Steinthal sobre lo mismo, *ibid.*, págs. 178 y sigs.
12. Incluso en la teoría de Spencer, las categorías se hacen con la experiencia individual. La única diferencia existente en este tema entre el empirismo ordinario y el evolucionario, es que, de acuerdo con este último, los resultados de la experiencia individual se acumulan por herencia. Pero esta acumulación no les añade nada esencial; ningún elemento entra en su composición que no tenga su origen en la experiencia del individuo. De acuerdo con esta teoría, la necesidad que también nos imponen las categorías es el producto de una ilusión y de un prejuicio supersticioso, fuertemente arraigado en el organismo, pero sin fundamentos en la naturaleza de las cosas.
13. Tal vez alguien se sorprenda de que no definamos el apriorismo por la hipótesis del innatismo. Pero esta concepción en realidad tiene una parte secundaria en la doctrina. Es una manera simplista de representar la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los datos empíricos. Decir de los primeros que son innatos es sólo una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal como se la concibe de ordinario.
14. Por lo menos, en la medida en que hay representaciones individuales y en consecuencia, enteramente empíricas. Pero de hecho probablemente no hay ninguna donde los dos elementos se encuentren íntimamente unidos.
15. No hay que entender esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No queremos decir que en las representaciones empíricas no aparezca nada que anuncie las representaciones racionales, ni que no haya nada en el individuo que pueda ser contemplado como el anuncio de la vida social. Si la experiencia estuviera completamente separada de todo lo que es racional, la razón no podría operar sobre ella; de la misma manera, si la naturaleza psíquica del individuo estuviera absolutamente opuesta a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería investigar, pues, incluso en la conciencia individual, estos gérmenes de racionalidad. Tendremos por otro lado la ocasión de volver sobre este punto en nuestras

conclusiones. Todo lo que queremos establecer aquí es que, entre estos diferentes esbozos de razón y la razón propiamente dicha, media una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elmentos minerales de aquellas de las que están formados los seres vivos y los atributos característicos de la vida una vez constituida.

16. Se ha subrayado con frecuencia que los desórdenes sociales tenían como efecto la multiplicación de los desórdenes mentales. Esta es una prueba más de que la disciplina lógica es un aspecto particular de la disciplina social. La primera se relaja cuando la segunda se debilita.

17. Hay una analogía entre esta necesidad lógica y la obligación moral, pero no identidad. La sociedad de hoy en día trata a los criminales de modo diferente a como trata a los súbditos dotados de una inteligencia anormal; esto prueba que la autoridad vinculada a las normas lógicas y la inherente a las normas morales no son de la misma naturaleza, a pesar de tener ciertas similitudes. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que, con toda probabilidad, ha distinguido al alienado del delincuente. Nos limitamos a señalar el tema. Con este ejemplo, se puede observar el número de problemas que suscita el análisis de esas nociones que, generalmente, se supone que son elementales y simples, y que son, en verdad, de una extrema realidad.

18. El racionalismo inminente a la teoría sociológica del conocimiento es pues intermedio entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo, por el contrario, son dados por la naturaleza; para nosotros, son en un sentido obras de arte, pero de un arte que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecimiento sin límites.

19. Por ejemplo, el ritmo de vida social es lo que está en las raíces de las categorías de tiempo; pero si existe un ritmo de vida colectiva, se puede estar seguro de que hay otro propio de la vida individual, y, más generalmente, otro de la vida del universo. El primero está tan sólo más acentuado y se hace más aparente que los otros. Del mismo modo, veremos que la noción de género se ha formado sobre la de grupo humano. Pero si los hombres forman grupos naturales, es presumible que entre las cosas existan grupos que sean a la vez análogos y diferentes. Las clases y las especies son grupos naturales de cosas.

Si a muchos les parece que el origen social no se puede atribuir a las categorías sin privarles de todo valor especulativo, es porque se supone con demasiada frecuencia que la sociedad no es algo natural; de lo que se concluye que las representaciones que la expresan no expresan nada propio de la naturaleza. Pero la conclusión vale lo mismo que la premisa.

20. Es esta la razón por la que es legítimo comparar las categorías con las herramientas; pues la herramienta por su lado es capital material acumulado. Hay un estrecho parentesco entre las tres ideas de herramienta, categoría e institución.

Marcel Mauss 1872-1950

Antecedentes

Marcel Mauss es menos conocido de lo que tendría que ser si sus obras hubieran aparecido de una forma más compacta, ya que está muy dispersado, la mayoría es breve, y producido en colaboración, así que la valía de su contribución es difícil de valorar, aunque la sociología actual está impregnada de su ideología.

Mauss nació en Lorraine igual que su tío, Emile Durkheim. Como éste, creció en una familia judía conservadora, pía y ortodoxa, pero él no era religioso y reaccionó contra el judaísmo. Puesto que su interés principal era la filosofía, estudió con su tío en Bordeaux, donde conoció dos filósofos de los que tendría influencia: Octave Hamelin, un racionalista, y Alfred Victor Espinas, que en aquel momento estaba preocupado por el origen colectivo de las artes, costumbres y tecnología.

Cuando Mauss obtuvo el tercer lugar en la oposición nacional a cátedra de 1895, decidió dedicarse por completo a la investigación. Empezó investigando sobre la religión en la Ecole Pratique des Hautes Etudes, en París, y pronto hizo allí buenos amigos. En 1897-1898 hizo un estudio itinerante de Leiden, Breda y Oxford, donde trabajó con Tylor durante cierto tiempo. Entonces, desde 1900 hasta 1902, estudió textos en hindú y sánscrito, dio clases de la historia de la religión e hizo un curso sobre la filosofía de la India prebudista. En esa época consiguió la cátedra de la historia de las religiones de los pueblos «incivilizados» en la Ecole Pratique.

Mauss trabajó conjuntamente con Durkheim. Aparte de su «Formas primitivas de clasificación» (1903), Mauss recopiló las tablas estadísticas para el *Suicidio* de Durkheim y escribió muchas reseñas para *L'Année*. Colaboraban en los trabajos de la forma siguiente: Durkheim tenía la idea teórica y Mauss le añadía los detalles concretos e ilustradores. Todo el trabajo de Mauss de esta época está hecho en colaboración, la mayoría con Henri Hubert, como el «Ensayo sobre la naturaleza de la función del sacrificio» (1899). Durante algunos años, también editó la sección de *L'Année* que estaba dedicada a la sociología de la religión.

Después de la muerte de Durkheim y muchos de sus seguidores, Mauss intentó dos veces hacer revivir *L'Année*, una vez en 1920 y otra en 1930, pero sin éxito; no existía ya un grupo de investigadores con las mismas ideas que trabajaran en íntima colaboración. Mauss se pasó mucho tiempo editando y publicando los trabajos de Durkheim, Hertz y Hubert, corriendo él con todos los gastos.

En 1925 ayudó a fundar, y se convirtió en el subdirector, del Institut d'Ethnologie de la Universidad de París, cuyos cursos y publicaciones aceleraron el desarrollo del trabajo de campo hecho por los jóvenes antropólogos franceses. La etnografía y la ciencia social permanecieron mucho más tiempo separadas institucionalmente en Francia de lo que estuvieron en Alemania, Gran Bretaña o Estados Unidos, a pesar de que había buenos estudios etnográficos no profesionales realizados por viajeros y administradores franceses. Mauss dió clases en el Institut, así como en el College de France, hasta 1939.

El trabajo de Mauss posterior a la I Guerra Mundial tiene dos categorías: 1) estudios etnológicos importantes, siendo el más destacado «El don», un libro breve, pero que contiene el fundamento de la antropología económica, aunque esta idea no se desarrolló hasta algunos años después; y 2) algunos estudios breves programáticos de metodología, de los que el mejor es «Fragments d'un plan de sociologie générale descriptive» (1934).

La carrera de Mauss terminó de repente y muy prematuramente con la II Guerra Mundial y la ocupación alemana de Francia. La sorpresa de la ocupación, de verse privado de sus amigos y colegas por segunda vez, así como los problemas familiares y personales, afectaron su mente. Sobrevivió hasta 1950, pero no trabajó más. Algunos estudios en proyecto, sobre el dinero, la oración y la nación, nunca los completó y los manuscritos fueron probablemente destruidos. Sus estudios permanecen fragmentados y esparcidos, pero siguen siendo complejos y afectan a muchas de las corrientes de la antropología.

Introducción

Dos aspectos de los estudios de Mauss que han ejercido mayor influencia en los antropólogos, son sus análisis sobre la oferta de dones y sus análisis, junto con Durkheim, de las clasificaciones primitivas. Sus estudios sobre las clasificaciones primitivas parecen haber influenciado sobre todo a Lévi-Strauss, y su estudio del intercambio del don ha influenciado profundamente la antropología económica, así como a Lévi-Strauss y toda la escuela estructural.

Mauss y Durkheim vieron las clasificaciones «primitivas» de las categorías de los fenómenos como las primeras clasificaciones científicas que conoció el hombre. Consideraron estos sistemas clasificadores como sistemas de las clases cognitivas, organizadas en jerarquías. La función principal de estas clasificaciones era hacer comprensible la relación entre los fenómenos, no la de facilitar la acción. Las clasificaciones se consideraron como los puntos de conexión entre los conceptos y las bases para la unidad del conocimiento.

La obra maestra de Mauss, *El don*, es un análisis de los intercambios de dones, o prestaciones, en las sociedades simples. Con este trabajo, se convirtió en uno de los primeros autores que reconoció que, como él lo dijo, la estructura social no está diferenciada en las sociedades simples. Es decir, en estas sociedades los asuntos económicos y políticos poseen muchas relaciones de parentesco, haciendo de la oferta de dones «un fenómeno social total que encuentra su expresión en todos los aspectos de la vida social y de las instituciones tales como la religiosa, la moral y la económica». Esto, por supuesto, no significa que lo religioso y lo económico esté entrelazado; es que nunca se ha diferenciado.

Mauss reconoció también que los dones no eran volitivos, sino que forman parte de una red de obligaciones sociales. Dicho de otra forma, la oferta de dones y la devolución de los dones representan obligaciones dentro de la estructura social. Este es un descubrimiento importante, teniendo en cuenta una vez más que una visión etnocéntrica de la actividad humana puede ser peor que el engaño.

16. Los dones y la devolución de dones*

Nunca he conocido a un hombre tan generoso y hospitalario que no aceptara un regalo, ni ninguno tan liberal con su dinero que no le gustara una recompensa si la pudiera obtener.

Los amigos regocijarán sus corazones con dones de armas o vestimentas, lo que queda claro con la experiencia de cada uno. Una amistad dura más, es decir, si hay oportunidad de que tenga éxito, cuando los amigos dan y reciben dones.

Un hombre debe de ser un amigo para su amigo y devolver un don con otro. La gente se encontrará sonrisas con sonrisas y mentiras con traición.

Debes de saber que si tienes un amigo en el que confías y quieres llevarte bien con él, deberás de intercambiar ideas y dones y también ir a verle a menudo.

Si tienes otro amigo con el que no tienes confianza, pero que quieres llevarte bien con él, debes de dirigirte a él con buenas palabras guiadas por un corazón sabio y devolver la traición con mentiras.

Más aún, respecto al que no tienes confianza y del que sospechas de sus motivos, debes de sonreirle y esconder tus sentimientos. Los dones se han de devolver con la misma moneda.

Los hombres generosos y valientes nunca tienen ni favorecen los problemas. Sin embargo, el cobarde tiene temor de todo y es un avaro que siempre se queja de sus dones.

* Reimpreso con permiso de Macmillan Publishing Co., Inc., de *The Gift* de Marcel Mauss. Copyright © 1954 por The Free Press. Derechos británicos garantizados por Routledge & Kegan Paul Ltd.

> Mejor que no haya petición que excesivos ofrecimientos; un don siempre espera una recompensa. Mejor que no haya sacrificio que una matanza excesiva.

Havamal, vv. 39, 41-42, 44-46, 48 y 145, de la traducción de D. E. Martin Clarke en *The Havamal, with Selections from other Poems in the Edda*, Cambridge, 1923.

Las palabras anteriores del *Edda* esbozan nuestro propósito[1]. En teoría, tales dones son voluntarios, pero en la práctica se devuelven como una obligación.

Este estudio forma parte de uno más extenso. Durante muchos años, nuestra atención se ha dirigido al campo del contrato y el sistema de prestaciones económicas entre las secciones o subgrupos en las sociedades «primitivas» o «arcaicas». Sobre este tema, hay una gran cantidad de datos complejos. Porque, en estas «primeras» sociedades, los fenómenos sociales no eran abstractos; cada fenómeno contiene todos los entramados de que está compuesta la estructura social. En esos fenómenos sociales totales, como sugerimos llamarles, todas las instituciones encuentran su expresión simultánea: religiosa, legal, moral y económica. Aún más, los fenómenos poseen su aspecto estético y revelan tipos morfológicos.

Pretendemos en este libro aislar un grupo importante de fenómenos: principalmente, las prestaciones que, en teoría, son voluntarias, desinteresadas y espontáneas, pero de hecho son obligatorias e interesadas. La forma que normalmente tienen es la del don generosamente ofrecido; pero la conducta que conllevan es la de la pretensión y el engaño social, mientras que la transacción se basa en la obligación y el propio interés económico. Señalaremos los diversos principios que existen en esta forma necesaria de intercambio, que no es más que la división del trabajo, pero enfocaremos nuestro estudio a una pregunta: en los tipos de sociedad primitiva o arcaica, *¿cuál es el principio por el que el don recibido se tiene que devolver? ¿qué fuerza existe en lo que se da que impulsa al que lo ha recibido a devolverla?* Esperamos, al presentar bastantes datos, responder a esta pregunta con precisión y también indicar la dirección en que se deben de buscar las respuestas a las preguntas afines. Descubriremos también nuevos problemas. De estos, algunos están relacionados con la moralidad del contrato: por ejemplo, la forma en que hoy en día, la ley de las cosas está limitada por la ley de las personas; y algunas se refieren a las formas e ideas que siempre han estado presentes en el intercambio y que incluso ahora se observan en la idea del interés individual.

Así, tenemos un propósito doble: por una parte, buscamos un grupo de conclusiones más o menos arqueológicas en la naturaleza de las transacciones humanas en las sociedades que nos rodean y en aquellas que son nuestras inmediatas predecesoras, y cuyas instituciones de intercambio difieren de las nuestras. Por otra parte, describimos su forma de contratos e intercambio. Se ha sugerido que estas sociedades carecen de mercado económico, pero no es verdad; ya que el mercado es un fenómeno humano que está en todas las sociedades conocidas. Los mercados ya existían antes del desarrollo de los mercaderes; y

también la moneda antes de su gran expansión actual. Funcionaban antes de que tuvieran sus formas modernas (semítica, helena, helenística y romana) de contrato, venta y capital. Nos fijaremos en las características morales y económicas de estas instituciones.

Afirmamos que la misma moralidad y economía existen, aunque menos visibles, en nuestras sociedades, y creemos que hemos descubierto en ellas una de las bases de la vida social; y así podemos establecer conclusiones de naturaleza moral acerca de algunos de los problemas que tenemos en nuestra crisis económica. Estas páginas de historia social, sociología teórica, economía y moralidad política, simplemente nos llevan a antiguos problemas que constantemente están volviendo a aparecer con apariencias distintas[2].

El método seguido

Nuestro método ha sido el de la comparación detallada. Destinamos nuestro estudio a ciertas áreas, como Polinesia, Melanesia, el noroeste de América y a ciertos códigos bien conocidos. Como nuestra preocupación son las palabras y sus significados, hemos elegido áreas donde tengamos acceso a la ideología de las sociedades a través de la documentación y la investigación filológica. Esto más bien limita nuestro campo de comparación. Cada estudio particular se basa en los sistemas que hemos elegido describir y se presenta en su lugar lógico. De esta forma, evitamos este método de comparación peligroso en el que las instituciones pierden su colorido local, y los documentos su valor.

Prestación, don y potlatch

Este estudio forma parte de la investigación más completa llevada a cabo por M. Davy y yo mismo, sobre las formas arcaicas de contrato, así que podríamos empezar resumiendo lo que hemos averiguado[3]. Parece que no haya existido nunca, ni en el pasado ni en las sociedades modernas primitivas, nada como la economía «natural»[4]. Por una extraña casualidad, esta clase de economía ya la había descrito el capitán Cook cuando escribió sobre el intercambio y trueque entre los polinesios[5]. En nuestro estudio de los mismos polinesios, observaremos qué lejos están del estado natural en estos asuntos.

En los sistemas del pasado, no encontramos simples intercambios de bienes, riqueza y producción mediante mercados que establecían los individuos. Ya que son grupos y no individuos, los que llevan a cambio el intercambio, hacen contratos y tienen obligaciones[6]; las personas representadas en los contratos son personas morales: clanes, tribus y familias; los grupos, o los jefes como intermediarios de los grupos, se confrontan y oponen[7]. Más aún, lo que intercambian no es exclusivamente bienes y riqueza, propiedades reales y personales, y cosas de valor económico. Intercambian cortesías, entretenimientos, ritual, asistencia militar, mujeres, niños, bailes y fiestas; y ferias donde el mercado es un elemento y la circulación de riqueza otro de un gran y duradero contrato. Finalmente, aunque

las prestaciones y contraprestaciones se hacen de un modo voluntario, son estrictamente obligatorias, y su aprobación es una guerra privada o pública. Proponemos llamar a este sistema el de prestaciones totales. Tales instituciones parecen estar representadas mejor en la alianza de pares de fatrias en las tribus de Australia y Norteamérica, donde el ritual, matrimonios, sucesión en la riqueza, la comunidad de derecho e interés, el rango militar y religioso e incluso los juegos[8] forman parte de un sistema y presuponen la colaboración de las dos partes de la tribu. Los tlingit y haida del noroeste de América nos dan una buena visión de la naturaleza de estas prácticas, cuando comentan que «muestran respeto mutuo»[9].

Pero con los tlingit y haida, y en esa región, las prestaciones totales aparecen de forma que, aunque bastante típica, aún se practica y es relativamente rara. Proponemos, siguiendo a los autores norteamericanos, llamarlo «potlatch». Esta palabra chinook (de la zona de las montañas Rocosas, Oregón y Washigton) ha llegado hasta el lenguaje cotidiano de los blancos e indios desde Vancouver hasta Alaska. Potlatch significa originalmente «nutrir» o «consumir»[10]. Los tlingit y haida habitan las islas, la costa y la tierra que está entre la costa y las Rocosas; son ricos, y todo el invierno es un continuo festival, en banquetes, ferias y mercados que a la vez son reuniones tribales solemnes. Las tribus jerárquicamente están en fraternidades y sociedades secretas. En esas ocasiones, se celebran matrimonios, iniciaciones, sesiones shamanísticas, y el culto a los grandes dioses, totems y a los ancestros comunes o individuales. Todo esto se acompaña por el ritual y prestaciones con las que se establecen los rangos políticos en subgrupos, tribus, confederaciones tribales y naciones[11]. Pero lo más significativo de estas tribus es el espíritu de rivalidad y antagonismo que domina todas sus actividades. Un hombre no teme retar a un jefe o noble contrario, ni se para ante la destrucción suntuosa de la riqueza acumulada para eclipsar a un jefe rival, que seguramente es un familiar[12]. Nos encontramos aquí con la prestación total, en el sentido que todo el clan, con la mediación de sus jefes, hace contratos que engloban a todos sus miembros y todo lo que poseen[13]. Pero el carácter angustioso de la prestación se pone en evidencia. Esencialmente usurero y extravagante, es sobre todo un esfuerzo que hacen los nobles para determinar su posición en la jerarquía, teniendo como último objetivo, si tienen éxito, su propia clase. Este tipo doloroso de prestación total, proponemos llamarlo «potlatch».

Hasta ahora, Davy y yo hemos encontrado pocos ejemplos de esta institución fuera del noroeste de América[14], Melanesia y Papua[15]. En el resto, en Africa, Polinesia, Malaya, en América del Sur y el resto de Norteamérica, las bases del intercambio nos parecen de un tipo más simple que la prestación total. Sin embargo, una investigación mayor nos muestra un número de formas intermedias entre los intercambios acentuados por una rivalidad exagerada como los americanos noroccidentales y Melanesia, y otros más moderados donde las partes contactantes rivalizan con dones: por ejemplo, los franceses compiten con sus dones, fiestas, bodas e invitaciones ceremoniales, y se ven obligados a *revanchieren»*[16]. Encontramos algunas de estas formas intermediarias en el mundo indo-europeo, más aún en Tracia[17].

Deben reseñarse muchas ideas y principios en sistemas de este tipo. Lo más importante de estos mecanismos espirituales, es el hecho de que nos obliga a devolver un don por otro. Las razones morales y religiosas de esta obligación no son en ningún lugar más obvias que en Polinesia; y al observar los datos sobre Polinesia, en el próximo capítulo de *El don*, veremos claramente el poder que refuerza la devolución de un don y el cumplimiento de contratos de esta clase.

Notas

1. Cassel, en su *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345, menciona este texto.
2. No he podido consultar a *Zum Begriff der Schenkung*, de Burckhard, en las pp. 53 y ss. Pero respecto a la ley anglosajona, nuestro punto siguiente se ha visto en Pollock y Maitland, en *History of English Law*, vol. II, p. 82: «La palabra "don"... cubrirá venta, intercambio, prenda y contrato». Cf. pp. 12, 212-214: «Quizá deberíamos dudar si... una promesa puramente gratuita... pudiera tener una garantía». Ver también el ensayo de Neubecker sobre el don germánico, *Die Mitgift*, 1909, pp. 65 y ss.
3. «Foi Jurée»; ver la bibliografía de Mauss, «Une Forme archaique de Contrat chez les Thraces» en *Revue des Etudes Grecques*, 1921; R. Lenoir, «L'institution du potlatch» en *Revue Philosophique*, 1924.
4. M. F. Samlo, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, El Instituto Solvay, 1909, ha hecho algunas discusiones sobre esto, y en la p. 156, sugiere que sigue el mismo argumento que nosotros.
5. Grierson en *Silent Trade*, 1903, estaba en contra de esta opinión. Ver también a Von Moszkowski en *Wirtschaftsleben der primitiven Völker, p. 1911*; aunque considera el robo como primitivo y lo confunde con el derecho a coger. Una buena exposición de los datos sobre los maori se encuentra en W. von Brun, «Wirtschaftsorganisation der Maori» en *Beiträgungen Lamprecht*, 18, 1912, en donde se dedica un capítulo al intercambio. El trabajo más reciente sobre la así llamada economía primitiva es el de Koppers, «Ethnologische Wirtschaftsordnung», en *Anthropos*, 1915-1916, pp. 611-651 y 971-1079; posee mucho material pero el resto es bastante sutil.
6. Escribimos recientemente que en Australia, especialmente cuando alguien muere, empieza el intercambio sobre la base tribal, y no solamente entre los clanes y las fratias. Entre los kakadu del territorio norte existen tres ceremonias mortuorias. Durante la tercera, los hombres hacen una especie de encuesta para saber quién es el brujo responsable de la muerte. Contrariamente a la costumbre normal australiana, no le sigue a esto ninguna enemistad. Los hombres simplemente se juntan con sus lanzas y piden qué es lo que quieren a cambio. El día siguiente, las lanzas se llevan a otra tribu, por ejemplo, la de los umoriu, quienes saben la razón de esta visita. Las lanzas se apilan y, de acuerdo con una escala ya conocida, los objetos que piden se les ponen delante. Entonces, los kakadu se los llevan (Baldwin Spencer, *Tribes of the Northern Territories*, 1914, p. 247. Spencer entonces afirma que los objetos pueden ser intercambiados por lanzas, un hecho que nosotros no entendemos del todo. Pero no ve la conexión que hay entre la ceremonia mortuoria y el intercambio de dones, añadiendo que los mismos nativos no la ven tampoco. Pero la costumbre es fácil de entender. Es un pacto que toma el lugar de una enemistad, y que establece un mercado intertribal. El intercambio de objetos es simultáneamente un intercambio de promesas de paz y de sentimientos de solidaridad en el duelo. En Australia esto se ve normalmente sólo entre clanes y familias que están relacionadas o asociadas por el matrimonio. La única diferencia que hay aquí es que la costumbre se extiende a las bases tribales.

7. Pindar *Olympiads*, VIII, 4, refleja la situación que estamos describiendo; los temas del don, riqueza, matrimonio, honor, favor, alianza, de compartir la comida y la bebida, y el tema de los celos en el matrimonio se representan claramente.
8. Ver especialmente las reglas del balón entre los omaha: Fletcher y la Flesche, «Omaha Tribe» en *A.R.B.A.E.*, 1905-1906, pp. 197 y 366.
9. Krause en *Tlingit Indianer*, pp. 243 y ss., recalca el carácter de los festivales y rituales aunque no los llama «potlatch». Boursin en *Eleventh Census*, pp. 54-66, y Porter, ibid., p. 33, observaron y denominaron la glorificación recíproca en el potlatch. Swanton, sin embargo, hace el mejor comentario en «Condiciones sociales... de los indios tlingit» en *A.R.B.A.E.*, XXVI, 345. *Cf.* nuestras notas en *A.S.*, XI, 207 y en *Foi Jurée*, p. 172.
10. Sobre el significado de la palabra potlatch, ver Barbeau, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911, y *Foi Jurée*, p. 162. Nos parece, sin embargo, que Davy no toma en cuenta el significado original de la palabra. Boas, que lo admite en los kwakiutl y no para los chinook, usa la palabra «feeder», aunque su sentido literal es «lugar donde saciarse». *Kwa. T.*, II, p. 43; cf. *Kwa. T., I.* pp. 255, 517. Pero los dos significados que se sugieren, don y comida, no son exclusivos ya que el contenido usual del don, aquí, es el de comida.
11. El aspecto legal del potlatch ha sido discutido por Adam, en su artículo en el *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* que empezó en 1911, y en el *Festschrift* a Seler, 1920, y por Davy en *Foi Jurée*. Los aspectos económicos y rituales no tienen menos importancia y le dan mérito al mismo estudio detallado. La naturaleza religiosa de la gente implica y de los objetos intercambiados o destruidos se refleja en la naturaleza de los contratos, como lo tienen los valores que se le atribuyen.
12. Los haida lo llaman «riqueza mortal».
13. Ver los documentos de Hunt en *Eth. Kwa.*, p. 1340, donde hay una descripción interesante de la manera en que el clan lleva a su jefe su contribución potlatch, y una grabación de algunos de los discursos. El jefe dice: «No será en mi nombre. Será en tu nombre, y te volverás famoso entre las tribus, cuando se diga que has dado tu propiedad para un potlatch» (p. 1342).
14. El potlatch no es típico sólo de las tribus del noroeste. Consideramos también el «Asking Festival» de los esquimales de Alaska como algo más que un mero préstamo de las tribus indias cercanas.
15. Ver nuestra observación en *A. S.*, XI, 101 y XIII, 372-374, y *Anthropologie*, 1920. Lenoir señala dos características de potlatch en América del Sur, «Expéditions Maritimes en Mélanésie» en *Anthropologie*, sept. 1924.
16. Thurnwald, en *Forschungen*, vol. III, 1912, p. 8, utiliza esta palabra.
17. *Revue des Etudes Grecques*, XXXIV, 1921.

Bronislaw Malinowski 1884-1942

Antecedentes

Bronislaw Malinowski fue un gran trabajador de campo, a pesar del sufrimiento psíquico y físico que, como muchos antropólogos, sufrió. Sus diarios, que se publicaron años después de su muerte, nos muestran un hombre sensible, impulsivo y solo. Sobre todo, los diarios son muy interesantes para los trabajadores de campo y psiquiatras, pero el gran coraje que tuvo para enfrentarse a sí mismo y escribirlo, nos da una idea de cómo fue.

Malinowski nació y se educó en Cracovia, Polonia. Su familia era aristocrática y culta; su padre fue un profesor y filólogo eslavo reconocido. Desde su más tierna edad, se asumió que Bronislaw sería un académico. La universidad de Cracovia le concedió una beca para hacer el doctorado en matemáticas y física en 1908. Durante sus años universitarios desarrolló un gran interés por la psicología popular, trabajando intensamente con los estudios del psicólogo alemán Wilhelm Wundt.

Su mala salud evitó que tuviera éxito como matemático, pero un efecto contrario tuvo su recuperación, ya que durante ésta leyó *The Golden Bough*, que fue su primer intento para leer una obra maestra inglesa, en su lengua original. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre la consideración de este libro como una obra maestra, podemos agradecerle que le inspiró y le hizo cambiar de parecer respecto a su futuro. Inglaterra era el centro europeo de antropología; así que, en 1910,

Malinowski se graduó en la London School of Economics, donde obtuvo un doctorado en 1916. Presentó como tesis *The Family Among the Australian Aborigines* (1913) y *The Native of Mailu* (1915).

Primero trabajó con Charles Gabriel Seligman y Eduard Westermarck, el gran científico social finlandés que escribió *The History of Human Marriage*. Especialmente Seligman le preparó, animó, le prestó dinero y le ayudó en sus trabajos y en el trabajo de campo, aunque luego se separaron porque tenían ideas diferentes sobre la competencia y propósitos de la antropología. El primer trabajo de Malinowski que se publicó en inglés fue un artículo (1912) sobre la antropología económica, en un volumen que conmemoraba el cincuenta aniversario de Westermarck. El trabajo de Malinowski también estuvo influido por W. H. R. Rivers, a quien analizó críticamente. Malinowski pensaba que Émile Durkheim y Sebald Rudolf Steinmetz, junto con Westermarck, fueron los fundadores de la sociología empírica, que era como se llamaba la antropología social.

En 1914, con la ayuda de Seligman, Malinowski hizo trabajo de campo en Nueva Guinea. Pasó varios meses con los mailu, pero volvió a Australia en febrero de 1915 por dificultades financieras, que solucionó con la ayuda de Seligman. Volvió a Nueva Guinea en mayo y se propuso ir a la isla Dobu y Rossel, pero por el camino se paró en las islas Trobriand y decidió quedarse allí.

La I Guerra Mundial estalló mientras Malinowski estaba haciendo trabajo de campo. Pudiera haber sido una situación conflictiva, ya que él era austrohúngaro y, por consiguiente, un enemigo; pero con su acostumbrado sentido común, los oficiales británicos pasaron por alto las irregularidades para que pudiera seguir trabajando. Durante dos años, estuvo haciendo trabajo de campo intensivo con los trobriands, recogiendo material con el que escribió sus últimos libros: *Argonauts of the Western Pacific* (1922), *Crime and Custom in Savage Society* (1926), *The Sexual Life of Savages* (1929), *Coral Gardens and Their Magic* (1935).

En 1918 volvió a Australia, donde vivió por un tiempo en Melbourne y se casó con Elsie Masson, hija de Sir David Orme Masson, profesor de química en la universidad de Melbourne. Cuando volvieron a Europa, se vio amenazado de nuevo por la tuberculosis, así que pasaron un año en Tenerife. Hasta 1921 no empezó a dar clases, como profesor ocasional de sociología en la Escuela de Económicas de Londres. Empezó a dar clases allí como lector de antropología social en 1924, y se le hizo jefe del departamento de antropología en 1927.

Malinowski fue un gran profesor, amado por algunos y odiado por otros. Hizo muchos seminarios en Londres. Como Franz Boas, enseñó a toda una generación: E. E. Evans-Pritchard, Raymond Firth, Meyer Fortes, Ian Hogbin, Phyllis Kaberry, Hilda Kuper, Hortense Powdermaker, Audriey Richards e Isaac Schapera. Bajo su influencia, los modelos del trabajo de campo mejoraron; él y sus estudiantes contribuyeron preminentemente a la reorganización de la antropología de los años veinte y treinta.

Malinowski también viajó mucho; dió clases en Génova, Viena, Roma y Oslo, y pasaba los veranos en su casa de Obergozen en el sur del Tirol. En 1926 visitó Estados Unidos para dar clases en la universidad de California, y allí se paró para observar los indios pueblo. En 1933, volvió de nuevo para presentar las «Messenger Lectures» a Cornell. En 1936, volvió de nuevo, como delegado de la universidad de Londres, para las celebraciones del tercer centenario de Harvard, donde recibió un doctorado de honor.

Los últimos años de su vida estuvieron ensombrecidos por la mala salud de su esposa, que murió en 1935, y por su propia salud, que nunca había sido muy buena.

Volvió a Estados Unidos en 1938, como año sabático, y fue directamente a Tucson con el propósito de encontrar alguna mejora, y cuando empezó la II Guerra Mundial, se quedó en América. En junio de 1940 estuvo como profesor visitante en Yale. Se casó de nuevo, con la artista Valetta Swann. Durante sus vacaciones de verano llevó a cabo estudios de campo sobre los sistemas de mercado de los campesinos zapotecas de Oaxaca. En 1942, fue nombrado profesor permanente de Yale. Pero murió en mayo de ese mismo año, durante una clase, antes de que ocupara su cargo en septiembre.

Introducción

Malinowki fue uno de los más grandes antropólogos dedicados al trabajo de campo. La descripción de su trabajo, en la introducción de *Argonauts of the Western Pacific* es una lectura fascinante, pero por desgracia, es demasiado larga para incluirse aquí. Los ideales que Malinowski estableció para el trabajo de campo, sobrepasan con mucho los de Boas. Malinowski aprendió a hablar el lenguaje de los trobriands, a los que estudiaba; vivió con ellos y apuntó la mayoría de sus datos en su lenguaje. La descripción de la propia experiencia en las islas Trobriand, es la fuente de mayor influencia en las décadas posteriores, y establece unos modelos que todavía no han sido realizados por la mayoría de los etnógrafos.

El superfuncionalista de la antropología, Malinowski, es considerado, junto con Radcliffe-Brown, como el fundador del funcionalismo moderno en la antropología (en economía, la idea apareció antes). El funcionalismo de Malinowski viene orientado biológica y psicológicamente. Su aceptación del funcionalismo como una transformación de las necesidades del individuo en necesidades sociales secundarias, comprende este punto de vista. Debe observarse que este punto de vista biopsicológico del funcionalismo es muy diferente del de Radcliffe-Brown, que no tiene en cuenta al individuo y enfatiza en las funciones del sistema social.

El funcionalismo de Malinowski se funda en lo que él considera las siete necesidades básicas del hombre: nutrición, reproducción, comodidades físicas, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento. Estas necesidades individuales se satisfacen por las instituciones culturales y sociales derivadas, cuya función es la de satisfacerlas. Es decir, cada institución social tiene necesidad de satisfacer, y así lo hace cada punto cultural. El punto de vista de Malinowski de la cultura está también basado en las necesidades humanas biosociales fundamentales; considera la cultura como una herramienta que responde a las necesidades de los seres humanos de una forma que va más allá de la adaptación.

Una de las contribuciones de Malinowski que sus comentadores han mencionado a menudo es la idea de la institución. La razón puede estar en que, al llamar a un fenómeno social específico «institución», animó a los demás a usar esa palabra, ya que se utiliza de muchas maneras diferentes. Sin lugar a dudas, la idea básica es muy útil, no sólo en las descripciones etnográficas, sino también en los estudios comparativos. Una institución, nos dice Malinowski, es un grupo de gente unida u organizada para un propósito determinado. Tienen unos estatutos, o explicación, y poseen la técnica con la que conseguir, o intentar conseguir, dicho propósito. Este punto de vista de la institución constituye la descripción que ahora sigue, hecha por Malinowski, de su posición funcionalista, que fue escrita posteriormente en su carrera.

17. El grupo y el individuo en el análisis funcional*

Personalidad, organización y cultura

Debería parecer evidente que, en cualquier estudio sociológico, el individuo, el grupo, y todo lo relacionado con ellos, tuviera que ser el tema constante de todas las observaciones y argumento. El grupo, después de todo, no es sino la unión de los individuos y debe definirse así, a no ser que tengamos la idea falsa de «pensamiento colectivo», «sentimiento colectivo» o el enorme «ser moral», que piensa e improvisa todos los sucesos colectivos. Ni se pueden describir concepciones como individuo, personalidad, uno mismo, o mente, excepto cuando hablamos de ser miembro de un grupo o grupos, a no ser que queramos de nuevo imaginar la ficción del individuo como una entidad independiente y separada. Sin embargo, podemos establecer como un axioma, o mejor dicho, como una verdad empírica, que el *leitmotiv* «individuo, grupo, y su mutua dependencia» respondan a todas las preguntas en el trabajo de campo y la teoría, en la observación y el análisis.

Pero lo que en realidad queremos especificar cuando hablamos de «individuo», o como está relacionado con su «grupo», la comprensión final de los términos «organización social» o «determinismo cultural», nos lleva ante un gran número de problemas que han de ser discutidos. Me gustaría añadir que, por encima y debajo de los procesos y formas mentales individuales de la organización social, es necesario introducir otro factor, que junto con el anterior establece la totalidad de los procesos y fenómenos culturales. Quiero decir, la estructura material que es indispensable tanto para la comprensión de cómo se forma un individuo determinado culturalmente y, también, cómo coopera en la vida del grupo con los otros individuos.

De ahora en adelante, discutiré algunas de estas cuestiones desde el punto de vista antropológico. La mayoría de mis experiencias científicas en la cultura, provienen del trabajo de campo. Como antropólogo, me intereso tanto en las culturas primitivas como en las desarrolladas. La investigación funcional considera a la totalidad de los fenómenos culturales como el respaldo necesario tanto de los análisis del hombre como de la sociedad. Sin lugar a dudas, un breve examen de la teoría funcional de la cultura, con énfasis en nuestro problema específico, será el mejor modo de hacer una presentación, ya que en mi opinión, la relación entre el individuo y el grupo es un motivo universal en todos los problemas de la sociología y la antropología comparativa.

* De *Argonauts of the Western Pacific* de Bronislaw Malinowski. Publicado en 1961 por E. P. Dutton. Reservados todos los derechos. Impreso con permiso del editor E. P. Dutton, una división de NAL Penguin, Inc. British rights granted by Routledge & Kegan Paul, Ltd.

El funcionalismo se diferencia de otras teorías sociológicas, quizá, en su concepción y definición del individuo, más que por otras características[1]. El funcionalismo incluye en su análisis no sólo el aspecto emocional e intelectual de los procesos mentales, sino que también insiste en que el hombre en su realidad biológica plena se tiene que describir en nuestro análisis de la cultura. Las necesidades físicas e influencias del entorno, y sus reacciones culturales, tienen que estudiarse detenidamente.

El trabajador de campo observa a los seres humanos que actúan en un medio, natural y artificial; está influenciado por esto, y a la vez lo transforma en cooperación mutua. Estudia cómo los hombres y mujeres están motivados en sus relaciones mutuas por los sentimientos de atracción y repulsión, por deberes cooperativos y privilegios, por provechos asumidos y sacrificios. La red invisible de los límites sociales, con que se ha hecho la organización del grupo, se define con estatutos y códigos, tecnológicos, legales, de las costumbres y moral, a los que cada individuo se ha sometido de manera diferente, y que integra el grupo en un todo. La comprensión de la organización social implica un análisis del simbolismo y el lenguaje, ya que todas las reglas y tradiciones tribales son expresiones de palabras, es decir, símbolos. Empíricamente hablando, el trabajador de campo tiene que recopilar textos, afirmaciones y opiniones, junto con la observación de la conducta y el estudio de la cultura material.

En este breve preámbulo, hemos insistido en que el individuo se debe de estudiar como una realidad biológica. Hemos indicado que el mundo físico debe de integrarse en nuestro análisis tanto como el medio natural, como el grupo de herramientas y comodidades que produce el hombre. Hemos destacado que los individuos nunca tienen éxito o se mueven en su medio ambiente solos, sino que lo hacen en grupos, y esta organización se expresa en estatutos tradicionales, que son sobre todo simbólicos.

El organismo individual bajo las condiciones de la cultura

Si tomamos al hombre como una entidad biológica, está claro que se pueden establecer unas condiciones mínimas que son indispensables para el bienestar personal del individuo y para la continuación del grupo. Todos los seres humanos tienen que alimentarse, que reproducirse y requieren mantener ciertas condiciones físicas: ventilación, temperatura a un cierto nivel, un lugar abrigado y seco para descansar, y seguridad respecto a las fuerzas hostiles de la naturaleza, de los animales y del hombre. El trabajo fisiológico de cada organismo individual implica tomar comida y oxígeno, moverse, relajarse durante el sueño y el ocio. El proceso de crecimiento en un hombre necesita protección y guía en su primera época y, después, preparación específica.

Hemos enumerado aquí algunas de las condiciones esenciales a las que la actividad cultural, sea individual o colectiva, se tiene que adaptar instrumentalmente. Debemos recordar que sólo son condiciones mínimas; la forma en que se

hacen en la cultura, impone ciertos requerimientos adicionales. Estos constituyen nuevas necesidades que, a su vez, tienen que satisfacerse. Las primarias, es decir, las biológicas, necesidades del organismo humano, no se satisfacen naturalmente por contacto directo del organismo individual con el medio físico. No sólo es el individuo el que depende del grupo en lo que consigue y obtiene, sino que el grupo y todos sus miembros individuales dependen del desarrollo del conjunto material que, en esencia, es una adición a la naturaleza humana, y que conlleva las modificaciones correspondientes en la fisiología humana.

Cuadro sinóptico de las necesidades biológicas y derivadas de su satisfacción en la cultura

A *Necesidades básicas (individual)*	B *Respuestas directas (organizadas, colectivas)*	C *Necesidades instrumentales*	D *Respuestas a las necesidades instrumentales*	E *Necesidades simbólicas e integrales*	F *Sistemas de pensamiento y fe*
Nutrición (Metabolismo)	Comunidad	Renovación del aparato cultural	Económicas	Transmisión de la experiencia con principios consistentes	Conocimiento
Reproducción	Matrimonio y familia				
Comodidades físicas	Vivienda y vestido	Estatutos de la conducta y sus sanciones	Control social		
Seguridad	Protección y defensa			Formas de control intelectual, emocional y pragmático del destino y la oportunidad	Religión mágica
Relajación	Sistemas de juego y reposo	Renovación de personal	Educación		
Movimiento	Actividades y sistemas de comunicación				
Crecimiento	Preparación y aprendizaje	Organización de la fuerza y la obligación	Organización política	Ritmo comunal de recreo, ejercicio y descanso	Arte, deporte, juegos, ceremonia

Para presentar nuestro argumento de forma sinóptica,vamos a hacer un listado en la columna A de la tabla anterior de las necesidades básicas del individuo. Así, «Nutrición (metabolismo)» indica no sólo la necesidad de comida y oxígeno, sino también las condiciones con las que se puede preparar, comer,

digerir la comida y las condiciones sanitarias que implica. «Reproducción» significa obviamente que las necesidades sexuales del hombre y la mujer tienen que satisfacerse, así como tiene que mantenerse la continuidad del grupo. El dato «Comodidades físicas» indica que el organismo humano sólo puede funcionar activa y efectivamente con cierta temperatura; que se debe de proteger de la humedad y corrientes; que debe de descansar y dormir. «Seguridad» se refiere a todos los peligros que acechan en el medio natural, tanto para los civilizados como para los primitivos: terremotos y maremotos, tormentas de nieve y la soledad excesiva; esto también indica la necesidad de protección de los animales peligrosos y enemigos humanos. «Relajación» implica la necesidad que tiene el organismo humano de un ritmo, del trabajo durante el día y del descanso por la noche, del ejercicio físico intensivo y el descanso, de temporadas de recreo alternándose con períodos de actividad. El dato «movimiento» significa que los seres humanos deben tener ejercicios regulares en los músculos y el sistema nervioso. «Crecimiento» indica que el desarrollo del organismo humano está dirigido culturalmente desde la infancia a la madurez.

Está claro que la comprensión de cualquiera de los datos de la columna A nos lleva al análisis del organismo individual. Hemos visto que cualquier insatisfacción de las necesidades básicas implicará necesariamente por lo menos un desajuste temporal. Es decir, más exageradamente, la no satisfacción conlleva enfermedad y decaimiento por la mala nutrición, la exposición al calor o al frío, al sol y la humedad; o la destrucción llevada a cabo por las fuerzas naturales, los animales o el hombre. Psicológicamente, las necesidades básicas se expresan por instintos, deseos o emociones, que llevan al organismo a la satisfacción de cada necesidad a través de sistemas o reflejos.

La ciencia de la cultura, sin embargo, no se ocupa de la materia prima de la creación anatómica y fisiológica del individuo, sino de la forma en que esta creación se modifica con las influencias sociales. Cuando investigamos cómo se satisfacen las necesidades físicas con las condiciones de la cultura, nos encontramos con los sistemas de respuesta directa a las necesidades físicas que se enumeran en la columna B. Y aquí observamos cómo el individuo depende del grupo: cada una de estas respuestas culturales depende de actividades colectivas organizadas, que se llevan a cabo de acuerdo con un esquema tradicional, y en el que los seres humanos no sólo colaboran uno con otro, sino que continúan los logros, inventos, ingenios y teorías que han heredado de las generaciones anteriores.

Respecto a la nutrición, el ser humano no actúa solo; ni se comporta sólo anatómicamente e inadulterado fisiológicamente; aquí nos enfrentamos con la personalidad, moldeada culturalmente. El apetito, o incluso el hambre, está determinado por el entorno social. Nunca el hombre, aunque sea primitivo, se alimentará sólo de las frutas que tiene a su alrededor. Siempre selecciona y rehusa, produce y prepara. No depende del ritmo fisiológico del hambre o la saciedad; su proceso digestivo tiene un horario y está condicionado por la rutina diaria de su tribu, nación o clase. Come en horas ya determinadas, y va a por su comida a su mesa. La mesa está provista de la cocina, la cocina de la despensa y ésta de nuevo se llena del mercado o del sistema tribal de proveerse de comida.

Las expresiones simbólicas que se han utilizado aquí, «mesa», «cocina», etc., se refieren a las diferentes fases del proceso que separa las necesidades del organismo de la obtención de la comida, y que se ha enumerado en la columna B como «Comunidad». Indica que en cada fase el hombre depende del grupo, familia, club o fraternidad. Y aquí, otra vez, utilizamos estas expresiones para englobar las instituciones primitivas como las civilizadas, relacionadas con la producción, preparación y consumo de la nutrición. La materia prima de la fisiología individual se puede encontrar en muchos lugares reorganizada por el determinismo social y cultural. El grupo ha moldeado al individuo en su gusto, en los tabúes tribales, en el valor nutritivo y simbólico de la comida, así como en la forma y manera de comer. Sobre todo, el grupo, con la cooperación económica, provee la mayoría de la comida.

Lo más importante que recalcamos en nuestro análisis es que la relación no se establece del individuo a la sociedad o el grupo. Incluso en el tema de la comunidad, aparecen algunos grupos. En la sociedad más primitiva, podríamos encontrar la organización de los recolectores de comida, algunas instituciones en las que se practica la distribución y reparto de la comida, y el grupo comensal de consumidores, normalmente, la familia. Si analizáramos cada uno de estos grupos desde el punto de vista de la nutrición, nos encontraríamos con que el lugar del individuo en cada una de ellas está determinado por las diferencias de capacidad, habilidad, interés y apetito.

Cuando nos enfrentamos a la satisfacción cultural de los impulsos individuales y las emociones en el sexo, y la necesidad colectiva de la reproducción, veríamos que los seres humanos no se reproducen sólo siguiendo los impulsos de la naturaleza. La satisfacción plena de los impulsos, así como el efecto legítimo socialmente, está sujeto a todo un rango de reglas que definen el cortejo y el matrimonio, la relación prematrimonial y matrimonial, así como la vida en familia (Col. B, «Matrimonio y familia»). El individuo aporta a esto, obviamente, sus características anatómicas, y los correspondientes impulsos fisiológicos. También aporta la capacidad de desarrollar los gustos e intereses, las actitudes emocionales y los sentimientos. Aún así, el grupo no sólo impone sus barreras y oportunidades, sugiere ideales y restricciones, y dicta los valores, sino que la comunidad, como un todo, a través de su sistema de reglas legales, principios éticos y religiosos y conceptos tales como el honor, la virtud y el pecado, afecta incluso a la actitud fisiológica del hombre hacia la mujer. Pongamos, por ejemplo, el impulso físico más elemental, como es la atracción sexual. Los cánones de belleza se modifican por la reorganización tradicional: trozos de madera en los labios y palos en la nariz, escarificación y tatuaje, deformación de los pies, pechos, cintura y cabeza e incluso de los órganos de reproducción. En el cortejo y la selección para el matrimonio, factores como el rango, riqueza y eficiencia económica, se incluyen en la estimación del deseo y valor de un cónyugue por otro. Y de nuevo, la más completa expresión del impulso en el deseo de tener hijos, se ve afectada por los sistemas del principio legal, interés económico e ideología religiosa, que modifica profundamente el sustrato innato de la fisiología humana.

Ya se ha dicho aquí todo para indicar que cualquier estudio empírico del proceso reproductivo de una cultura, debe tener en cuenta al individuo, al grupo y al aparato material de la cultura. El individuo, en el tema más personal y subjetivo de la vida humana, está sometido a la influencia de la tradición, que va directamente a los procesos de la secreción interna y de la respuesta fisiológica. La selección y el apareamiento están dirigidos e influenciados constantemente por la base social. Los pasos más importantes, es decir, el matrimonio y parentesco, tienen que recibir un contraste social en el contrato del matrimonio. La legitimidad de los frutos de su unión física depende de si se han adaptado o no a los sistemas que se han desarrollado en la comunidad por medio de los dictados tradicionales.

Aquí, una vez más, no nos enfrentamos con el grupo y el individuo, sino que tenemos que tener en cuenta una aglomeración humana completa: el grupo de los actores principales, es decir, en el matrimonio, la familia en perspectiva, las familias ya desarrolladas de cada uno de los cónyuges, la comunidad local y la tribu, como lo establece la ley, la tradición y su cumplimiento.

Analizaremos los otros puntos de la columna B con más rapidez. Todo el sistema cultural que implica la necesidad de mantener el organismo humano a una cierta temperatura; la necesidad de protegerlo de las inclemencias del viento y del tiempo, implica igualmente la consideración paralela de individuo y grupo. Para construir y mantener aunque sea el más simple habitáculo, para mantener el fuego encendido, para construir las carreteras y comunicaciones, no basta con el individuo. Se le tiene que formar para cada tarea de las capacidades tecnológicas y cooperativas, y tiene que trabajar conjuntamente con otros.

Desde el punto de vista biológico, el grupo actúa como un medio indispensable para la realización de las necesidades físicas individuales. Todo organismo en cada cultura se prepara para acomodarse y endurecerse a ciertas condiciones que podrían llegar a ser peligrosas, e incluso fatales, si no se recibiera la preparación adecuada.

Aquí, de nuevo, tenemos los dos elementos: modelado y condicionamiento de la anatomía y fisiología humana con influencias colectivas y el aparato cultural; y la producción de este aparato con las actividades cooperativas. Se consigue la seguridad con una defensa organizada, medidas de precaución y cálculos que se basan en el conocimiento y previsión tribal.

El desarrollo del sistema muscular y la ejecución de movimiento, viene de nuevo provisto por la formación del organismo individual y la producción colectiva de formas de comunicación, vehículos de transporte y las reglas técnicas que definen su utilización. El crecimiento físico, influenciado por el grupo sobre el individuo, nos muestra ya claramente la dependencia del organismo del entorno social. Esto es también una contribución del individuo a la comunidad, ya que suple en cada caso a un miembro adecuado de una o más unidades sociales.

Los instrumentos imperativos de la cultura

Al observar nuestro esquema y comparar las columnas A y B, reconocemos que el primero representa las necesidades biológicas del organismo individual, que se debe de satisfacer en cada cultura. La columna B describe brevemente las respuestas culturales a cada una de estas necesidades. La cultura entonces nos

aparece primero y principalmente como una vasta realidad instrumental, el cuerpo de los instrumentos y comodidades, los estatutos de la organización social, las ideas y costumbres, las creencias y valores, es decir, todo lo que le permite al hombre satisfacer sus requerimientos biológicos con la cooperación y en un medio remodelado y reajustado. El organismo humano, sin embargo, se modifica en el proceso y se reajusta al tipo de situación que requiere la cultura. En este sentido, la cultura es también un gran aparato condicionador que, a través de la preparación, de impartir tareas, enseñar la moral y el desarrollo de algunos gustos, sintetiza la materia prima de la fisiología y anatomía humana con los elementos externos, y a través de esto suple al conjunto físico y condiciona los procesos fisiológicos. Así, la cultura proporciona unos individuos cuyo comportamiento no se puede entender con sólo el estudio de la anatomía y la fisiología, sino que se tiene que estudiar a través del análisis del determinismo social, es decir, el proceso de condicionar y modelar. Al mismo tiempo, observamos que, desde el principio, se hace indispensable la existencia de los grupos, es decir, de individuos organizados para la cooperación y para dar y recibir, para que exista la cultura.

Pero este primer estudio todavía es caótico e incompleto. Por una parte, es fácil ver que ciertas clases fundamentales de agrupación humana, como la familia, comunidad, la tribu organizada políticamente o el estado moderno, aparece casi siempre en la columna B. La familia no es sólo un grupo reproductor, es también una unidad que es la más dominante en la comunidad. Está asociada con el domicilio y a menudo con la producción de ropa y otras formas de protección física (col. B, «Vivienda y vestido»). La tribu o estado que se asocia con la protección y defensa es también el grupo que tiene la ley de matrimonio y la organización de la familia, que tiene sus sistemas de financiación colectivos y que a veces organiza formas nutritivas a gran escala. No podemos eliminar el papel de la comunidad de cualquiera de los puntos enumerados en la columna B, ya que a veces funciona como un grupo poveedor de comida, o por lo menos tiene un papel en la organización colectiva. Es una reunión de casas o cabañas, que ofrecen el asentamiento social para el cortejo y la diversión común. Así, parece inevitable un análisis más exhaustivo de las respuestas integradas que se enumeran en la columna B, desde el punto de vista de la organización en unidades concretas de la actividad colectiva, es decir, las instituciones.

Nuestro listado está incompleto, ya que no se han enumerado todavía ciertas instituciones. La iglesia, por ejemplo, a la que en las comunidades primitivas le correspondería un clan totémico o un grupo que tiene en común un antepasado, no ha aparecido todavía. Las instituciones que corresponden al rango o jerarquía, a la ocupación y a la libre asociación en grupos, sociedades secretas y grupos benéficos, todavía no han aparecido en ninguna parte de nuestra argumentación.

Otro elemento de confusión aparece cuando llegamos a este punto de nuestro análisis: con ciertos tipos de actividades, económica, educacional o normativa, se pasa por cada una de las respuestas culturales de la columna B.

Así, nuestro análisis se divide en dos argumentaciones. Podemos, por un lado, considerar la organización de actividades humanas en ciertas formas concretas, y como veremos más adelante, universales, como lo es la familia, el clan, la tribu, la edad, la asociación (club, sociedad secreta), el grupo ocupacional (profesional o económico), o la iglesia, y el grupo de status de la jerarquía en el rango, la riqueza o el poder. Le hemos dado el nombre de «instituciones» a estos grupos organizados, que están conectados con actividades de un propósito definido y que están invariablemente ligados por una referencia especial al medio ambiente y al aparato material que regentan.

Por otra parte, nos podemos concentrar en el tipo y carácter de la actividad y definir con más precisión los aspectos variados de la cultura, tales como la economía, la educación, el control social, el conocimiento, la magia y la religión.

Vamos a empezar con un breve análisis de este segundo punto. La creación de la anatomía del hombre, lo que incluye no sólo su sistema muscular y los órganos de digestión y reproducción, sino también a su cerebro, es un bien que se desarrollará en cualquier sistema de cultura, cuando el individuo se prepare para ser un miembro de la tribu o un ciudadano de su comunidad. La creación natural del hombre presenta, como hemos visto, un sistema de necesidades que están, en la cultura, satisfechas por las respuestas organizadas e instrumentales. La consecuencia empírica de nuestro análisis de las necesidades básicas ha sido que, teniendo en cuenta la cultura, la satisfacción de cada necesidad orgánica se logra de una forma indirecta, complicada. Es este gran instrumentalismo de la cultura humana lo que le permite al hombre dominar el entorno de una forma incomparablemente más efectiva que cualquier adaptación animal.

Pero cada ventaja y logro se ha de pagar. La satisfacción cultural compleja de las principales necesidades biológicas le impone al hombre nuevos imperativos secundarios o derivados. En la columna C de nuestra tabla, hemos enumerado brevemente estos nuevos imperativos. Está claro que la utilización de herramientas y utensilios, y el hecho de que el hombre los use y destruya en su utilización, es decir, los consuma, los bienes como la comida producida y preparada, la ropa, los materiales de construcción y las formas de transporte, implica la necesidad de una constante «renovación del aparato cultural».

De nuevo, toda actividad cultural se lleva a cabo con la cooperación. Esto significa que el hombre tiene que obedecer las reglas de la conducta: la vida en común, que es esencial en la cooperación, que conlleva el sacrificio y el esfuerzo común, el aprovechamiento de las contribuciones individuales y el trabajo para un fin común, y la distribución de los resultados de acuerdo con los cánones tradicionales. La vida en cooperación, es decir, el parentesco, ofrece las tentaciones de las recompensas del sexo y la propiedad. La cooperación implica liderazgo, autoridad y jerarquía; y estas, primitivas o civilizadas, conllevan el esfuerzo de competir en la vanidad y rivalidad en la ambición. Las reglas de la conducta que definen los deberes y el privilegio, aprovechan la concupiscencia y celos, y desprecian el estatuto de la familia, el municipio, la tribu, y, en cada grupo cooperativo, deben no sólo reconocerse en cada sociedad, sino que deben sancionarse, es decir, están provistas de formas de un fortalecimiento efectivo. Así, la necesidad de un código y de una sanción efectiva es otro imperativo derivado que aparece en cada grupo organizado («Estatutos de conducta y sus sanciones», col. C).

Los miembros de estos grupos se deben de renovar como se hace con los objetos. La educación, en el más amplio sentido, es decir, el desarrollo del niño en

un miembro desarrollado de su grupo, es un tipo de actividad que debe de existir en cada cultura y que se debe de llevar a cabo de manera específica teniendo en cuenta cada tipo de organización («Revación de las personas», col. C). La necesidad para «La organización de la fuerza y la obligación» (col. C) es universal.

En la columna D, encontramos brevemente enumerados los sistemas culturales que se pueden encontrar en cada grupo humano, como respuesta a las necesidades instrumentales que se han impuesto con la forma de las satisfacciones culturales. Así «La economía», es decir, los sistemas de producción, de distribución y de consumo; los sistemas organizados del «Control social»; «La educación», es decir, las formas tradicionales con las que el individuo es educado desde la infancia hasta el status tribal o nacional; y «La organización política» en el municipio, tribu o estado, son aspectos universales de cada sociedad humana (cf. col. D).

Vamos a observar nuestro razonamiento y tabla desde el punto de vista del trabajo de campo antropológico, o desde el de un investigador sociológico que está en una comunidad moderna, es decir, desde la observación empírica. Nuestra tabla indica que la investigación de campo en las comunidades primitivas o desarrolladas tendría que dirigirse hacia aspectos tales como la cultura y economía, las instituciones legales, la educación y la organización política de la unidad. Nuestras investigaciones tendrán que incluir un estudio específico del individuo, así como también del grupo en el que tiene que vivir y trabajar.

Es preciso que en los asuntos económicos, el individuo, que es miembro de una cultura, debe de adquirir los conocimientos necesarios, aprender a trabajar y ser productivo, a apreciar los valores más sobresalientes, saber cómo administrar su riqueza, y regular su consumo de acuerdo con los estándares establecidos de la vida. En las tribus primitivas, habría en todo esto una uniformidad considerable en todos los individuos. En las comunidades muy civilizadas, la diferenciación del trabajo y de las funciones define el lugar y el valor productivo del individuo en la sociedad. Por otra parte, el aspecto colectivo, es decir, la organización de la econmía, es obviamente uno de los factores principales que define el nivel de cultura y que determina en gran manera muchos factores de la estructura social, la jerarquía, el rango y el status.

Respecto al control social, el trabajo de campo antropológico en las comunidades primitivas no ha tenido en cuenta, en mi opinión, dos puntos esenciales. Primero, la ausencia de instituciones legales claramente cristalizadas, no significa que no existan los mecanismos de refuerzo, las sanciones efectivas y a veces los sistemas complicados con los que se determinan los derechos y obligaciones. Los códigos, los sistemas de litigio y las sanciones efectivas se encuentran invariablemente como un subproducto de la acción y reacción que hay entre los individuos en cada grupo, es decir, la institución. El aspecto legal es, en las sociedades primitivas, un subproducto de la influencia de organización en la psicología individual.

Por otro lado, el estudio del problema legal, desde el punto de vista individual, nos muestra que la conformidad al orden legal es el resultado de un largo y efectivo aprendizaje. En muchas comunidades primitivas, el respeto a la norma y al orden no se inculca desde muy pronto, es decir, la autoridad paterna está, como regla, inculcada menos rígida y drásticamente en los niños en los salvajes

que en lo que llamamos tribus civilizadas. Al mismo tiempo, existen ciertos tabúes tribales, reglas de decencia personal y de moralidad doméstica que se inculcan no tanto por el castigo como con la impresión del ostracismo y la indignación que los padres, hermanos y familia le transmiten al niño.

En muchas comunidades observamos que el niño pasa un periodo de despego casi completo de la casa, vagabundeando, jugando y ocupado con sus primeras actividades con sus amigos y compañeros. En tales actividades, se lleva a cabo una enseñanza estricta de las leyes tribales con más énfasis de lo que se hace en casa. Observamos el hecho de que, en cada comunidad, el ser humano crece como un miembro que respeta la ley; y tiene en cuenta el código tribal; y que, a través de la variedad de las influencias educacionales y las consideraciones de su propio interés, el dar y tomar, y una igualación de los sacrificios y ventajas, él sigue las reglas de su sistema tradicional legal. Así, el estudio de cómo se inculca al individuo la obediencia a las reglas durante toda su vida y el estudio del dar y recibir en la vida organizada en instituciones, constituye todo el campo de la observación y análisis del sistema legal en una comunidad primitiva. Me gustaría añadir que la ciencia de la jurisprudencia moderna podría inspirarse de la antropologia en lo que respecta a los fenómenos de trato legal en el contexto de la vida social y junto con otras normas de conducta. Respecto a la educación, solo necesitamos señalar que este es el verdadero proceso con el que se cumple el total acondicionamiento del individuo, y que esto siempre tiene lugar en grupos organizados donde está el individuo. Nace en la familia, que casi siempre invariablemente le da su primera y más importante escolarización en los ejercicios de las funciones físicas, en el aprendizaje del lenguaje, y en la adquisición de las más simples formas de limpieza, conducta y educación. Entonces él podrá, a través de un sistema de iniciación, entrar en un grupo de adolescentes, de jóvenes guerreros, y después de hombres de la tribu. En cada una de sus actividades técnicas y económicas pasa por un aprendizaje en el que adquiere las capacidades, así como el código legal de privilegio y obligación de su grupo.

El lugar del individuo en los grupos organizados

Hasta ahora, hemos estado hablando de los aspectos instrumentales de la cultura, y su definición es esencialmente funcional. Ya que en todas las comunidades existe la necesidad de la renovación de los aparatos materiales, es decir, las herramientas, los intrumentos y la producción de bienes de consumo, entonces es preciso que exista una economía organizada en cada nivel de desarrollo. Todas las influencias que transforman al niño y lo convierten en una personalidad cultural, se tienen que estudiar y registrar como agencias educacionales y constituye el aspecto que llamamos «educación». Tiene que existir un código de reglas para mantener la ley y el orden, una forma de reajuste y restablecimiento cuando se rompen o infringen. Para esto, en cada comunidad existe un sistema jurídico. Este planteamiento funcional se basa en la acumulación empírica de la teoría de las necesidades derivadas y su relación tanto con la biología individual como con la cooperación cultural.

¿Cual es la relación que existe entre estos aspectos funcionales de la cultura y las formas organizadas de las actividades que hemos llamado «instituciones»? Los aspectos definen el tipo de actividad; a la vez, cada uno de ellos se realiza por grupos específicos. La cooperación implica contigüidad espacial. Dos seres humanos de sexo diferente que estén implicados en la reproducción, y que tienen que criar, enseñar y proveer bienes para su descendencia, no se pueden separar a gran distancia. Los miembros de la familia están sujetos a los requerimientos de la contigüidad física. Forman una unidad familiar y, puesto que la unidad familiar necesita comida, implica refugio, y todo el aparato de la suplencia doméstica, debe de ser no sólo un grupo reproductor, sino también económico y educacional, unido por la estructura física del habitáculo, utensilios y riqueza compartida.

Así, observamos que una de las instituciones universales de la humanidad, la familia, no es sólo un grupo de personas puestas juntas en un refugio y amparo común del entorno, soportando conjuntamente el aparato definido del domicilio, del equipamiento material, y una porción del territorio productivo, sino que también están limitados por un estatuto de reglas que definen sus relaciones mutuas, sus actividades, sus derechos y sus privilegios. El estatuto de la familia, invariablemente, define la posición de la descendencia, haciendo referencia al contrato de matrimonio de los padres. Todas las reglas de legitimidad, descendencia, herencia y sucesión, aparecen en él.

El principio territorial de la integración produce otro grupo: la comunidad del pueblo, la unidad territorial, la horda o sección territorial. Las personas unidas en pueblos u hordas migratorias, vagabundeando juntas en un territorio compartido, en parte porque hay muchas tareas en las que los trabajadores se han de unir; en parte porque ellos son los grupos naturales para la defensa inmediata contra los animales y merodeadores; en parte también porque el contacto diario y la cooperación desarrollan los lazos secundarios de las relaciones y afecto. Y aquí también, aparte de la unidad territorial con sus reglas sobre el disfrute de la tierra, corporativo o individual, aparte de la posesión conjunta de ciertos instrumentos tales como edificios comunales, aparte del personal permanente del que consiste cada grupo, también existen los estatutos mitológicos, legales y legendarios de los que se derivan en gran parte los sentimientos que están dentro de los límites del ser miembro.

Otra institución, determinada por el principio espacial y unida a él por una variedad de funciones, es el grupo territorial más amplio, la tribu. Esta unidad, por norma, se organiza siguiendo el vínculo de la defensa y la agresión. Presenta, incluso en las formas más primitivas, una diferencia y jerarquía en los asuntos administrativos, en los procedimientos ceremoniales y en el liderazgo militar o legal.

En muchas partes del mundo, se ha de distinguir la organización política basada en la base territorial y la identidad cultural. En el mundo moderno existe el problema de las minorías; en las comunidades primitivas teníamos la simbiosis de dos razas o de dos comunidades diferentes culturalmente bajo el mismo régimen político. Así, la identidad de la lengua, costumbre y cultura material, constituye otro principio de diferenciación, integrando cada parte componente, y distinguiéndola de la otra.

Así, observamos que la organización concreta verdadera de las actividades humanas no sigue servil o exclusivamente los principios funcionales de las actividades. Esto se refiere específicamente a los grupos primitivos. Cuando la civilización se desarrolla, observamos que la ley, educación y economía tienden cada vez más a separarse de formas de organización como la familia, el pueblo o la edad. Se institucionalizan y dividen en profesiones especializadas, espacialmente embellecidas, con construcciones, como las factorías, palacios o escuelas. Pero incluso en los grupos más primitivos nos encontramos con que ciertas ocupaciones tienden a incorporarse en organizaciones definidas. Grupos como los brujos, curanderos, alfareros, herreros o pastores entran en los grupos naturales, recibiendo, por lo menos en ciertas ocasiones, una unidad espacial, es decir, derechos específicos a porciones de territorio y a herramientas que tienen que manejar con un estatuto diferenciado de reglas y prerrogativas tradicionales. Algunas veces, trabajan juntos y separados del resto de la comunidad.

El análisis en aspectos e instituciones se debe de hacer simultáneamente, si queremos entender cualquier cultura completamente. El estudio de aspectos tales como la economía, la educación o el control social y la organización política, define el tipo y nivel de las actividades características de una cultura. Desde el punto de vista del individuo, el estudio de estos aspectos nos descubre la totalidad de los motivos, intereses y valores. Desde el punto de vista del grupo, nos aporta una visión de todo el proceso por el que el individuo está condicionado o formado culturalmente y del mecanismo de grupo de este proceso.

El análisis de las instituciones, por otra parte, es indispensable, porque nos aporta la visión concreta de la organización social en la cultura. En cada institución, el individuo, obviamente, tiene que conocer su estatuto; tiene que aprender cómo llevar a cabo el aparato técnico o la parte de este con que le asocian sus actividades; tiene que desarrollar las actitudes sociales y los sentimientos personales en que consisten los límites de la organización.

Así, en cada uno de estos análisis es necesario el doble planteamiento del estudio del individuo con sus tendencias innatas y su transformación cultural, y el estudio del grupo desde el punto de vista de la relación y coordinación de los individuos, con referencia al espacio, entorno y equipo material.

La definición cultural del simbolismo

Tenemos que añadir algo más a nuestro análisis. A través de nuestros razonamientos, hemos dejado implícito la transmisión de las reglas, el desarrollo de los principios generales de conducta y de técnica, y la existencia de los sistemas tradicionales de valor y sentimiento. Esto nos lleva a un componente más de la cultura humana, el simbolismo, cuyo prototipo es el lenguaje. El simbolismo hizo su aparición con las primeras apariciones de la cultura humana. Es en esencia esa modificación del organismo humano que le permite transformar el impulso fisiológico en un valor cultural.

Vamos a empezar desde el aspecto más tangible de la cultura e intentar imaginar el primer descubrimiento y utilización de un implemento que ya vere-

mos que implica el nacimiento del simbolismo. Cualquier intento de reconstruir concretamente y sustancialmente el principio de la cultura, será inútil. Pero podemos analizar algunos de los logros culturales del primer hombre y observar que implica cada uno en su esencia.

Imaginemos la transición de la habilidad subhumana a la humana de cualquier factor ambiental: el descubrimiento del fuego, la utilización de un utensilio tan simple como un palo o una piedra. Obviamente, el utensilio usado se convierte en un elemento efectivo en la cultura sólo cuando se incorpora permanentemente al uso colectivo, y el uso se transmite tradicionalmente. Así, el reconocimiento del principio de su utilidad era necesario, y este principio se tiene que fijar para poderse comunicar de un individuo a otro y así pasarse a la siguiente generación. Esto sólo significa que la cultura no se puede originar sin algún elemento de la organización social, es decir, de las relaciones permanentes entre los individuos y una continuidad de generaciones, ya que de otra forma, la comunicación no sería posible. La cooperación se creó en la realización concreta de cualquier tarea compleja, como podría ser el hacer fuego y mantenerlo, la utilización del fuego para preparar la comida, pero la cooperación fue incluso más necesaria al transmitir y compartir los más simples principios de servicio en la producción o la utilización.

La incorporación y transmisión implican un elemento más: el reconocimiento del valor. Es aquí donde nos encontramos por primera vez el mecanismo de la simbolización. El reconocimiento del valor quiere decir que un mecanismo aplazado e indirecto, por la satisfacción de una urgencia, se convierte en el objeto de la respuesta emocional. Tanto como si nos imaginamos que los primeros seres humanos se comunicaban por sonidos elementales o por los gestos y la expresión facial, en conexión con la actividad física, el simbolismo nació con la primera satisfacción aplazada e indirecta de toda necesidad física.

Las necesidades del hambre y sexo, el deseo del confort personal y la seguridad se transmitieron a un objeto o proceso que fue la manera indirecta para satisfacer una necesidad corporal. Esta transferencia de la necesidad fisiológica a una realidad secundaria, fue en esencia simbólica. Cualquier gesto, signo, o sonido que daba paso a la definición de un objeto, a la reproducción de un proceso, a la fijación de una técnica, utilidad y valor eran en esencia tan simbólicas como un pictograma chino o una letra en nuestro alfabeto. Para el simbolismo, tiene que ser preciso desde su nacimiento, en el sentido que nos proporciona una forma correcta para la incorporación permanente y la transmisión de un logro cultural. Tiene que ser efectivo ya que el impulso de la necesidad fisiológica se transmite y se asocia permanentemente con el objeto, que adecuadamente aunque indirectamente ayuda a la satisfacción de este impulso. El signo, el sonido o la presentación material, la realidad cultural a la que se refiere, y el deseo físico que estaba satisfecho indirectamente a través de él, se integró en una unidad por el proceso del reflejo y estímulo condicionado que se ha convertido en la base de nuestra comprensión del hábito, costumbre y lenguaje, mediante las investigaciones de Pavlov y Bechtyerev.

Este análisis prueba de nuevo que el proceso más importante y elemental, es decir, la creación del simbolismo cultural y sus valores, no se puede entender sin una referencia directa a la psicología y fisiología individual. La formación de los hábitos, habilidades, valores y símbolos consiste esencialmente en acondicionar el organismo humano a las respuestas que no están determinadas por la naturaleza, sino por la cultura.

Por otra parte, el asentamiento social es indispensable, porque es el grupo el que mantiene y transmite los elementos del simbolismo, y es el grupo el que prepara a cada individuo y desarrolla en él el conocimiento de la técnica, el entendimiento de los símbolos y la apreciación de los valores. También hemos observado que la organizacion, es decir, los límites personales que relacionan los miembros de un grupo, se basan en la psicología y fisiología del individuo, porque consisten en las respuestas emocionales, en la apreciación de los servicios mutuos y en el aprendizaje para poder desarrollar tareas específicas dentro del grupo.

La contribución individual y las actividades de grupo en el conocimiento y la creencia

La comprensión del proceso simbólico nos permite considerar otra clase de necesidades que se imponen en el hombre a través de la cultura. Obviamente, cualquier miembro del grupo ha de ser capaz de comunicarse con sus semejantes. Pero esta comunicación nunca es, incluso en los grupos altamente diferenciados de hoy en día, un asunto de transmisión indiferente, abstracta del pensamiento. En las comunidades primitivas, el lenguaje se usa incluso más exclusivamente para propósitos pragmáticos. Los primeros seres humanos usaban el lenguaje y el simbolismo como una forma de coordinar la acción o de estandarizar técnicas e impartir prescripciones para la conducta industrial, social y ritual.

Vamos a observar más detenidamente algunos de estos sistemas. A cada tipo de técnica estandarizada le corresponde un sistema de conocimiento que está en los principios, que se puede impartir a aquellos que aprenden, y que ayuda a cooperar a aquellos que ya se les ha enseñado. Los principios del conocimiento humano que se basan en la experiencia real y en el razonamiento lógico, y que están incluidos en los razonamientos verbales, existen incluso en los primitivos más inferiores. El punto de vista de que el hombre primitivo no tiene ninguna noción de la ciencia, que vive en un mundo de ideas místicas y mágicas, no es cierto. Ninguna cultura, aunque sea la más simple, podría sobrevivir a no ser que sus técnicas y descubrimientos, sus armas y ocupaciones económicas, estuvieran basadas en la observación de la experiencia y en la formulación lógica de sus principios. Los primeros seres humanos que descubrieron e incorporaron el fuego como algo útil, tuvieron que apreciar y definir el material que se utilizaba, sus condiciones, así como la técnica de fricción y de abanicar la brasa. Al poner piedras, e incluso la selección de las piedras útiles, implicaba toda una estructura de reglas descriptivas que tenían que comunicarse de una persona a otra, ambas en cooperación y transmisión con aquellos que tenían la experiencia hacia los que la tenían que adquirir. Así, podemos enumerar en la columna E de nuestro

esquema, la necesidad de principios simbólicos generales, que se incluyen como regla no sólo en los razonamientos verbales asociados con la demostración concreta de la técnica y el material, del contexto físico, y de la utilidad y valor (col. F, «Transmisión de la experiencia por medio de principios precisos, consistentes»). Así el conocimiento, o la estructura de símbolos abstractos y principios verbales que tienen la capacidad de aparecer como un hecho empírico y razonamiento cierto, es una implicación de toda conducta cultural incluso en sus más remotos principios.

En la columna F, nombramos el conocimiento como uno de los sistemas de integración simbólica. Con la palabra conocimiento, implicamos toda la estructura de la experiencia y del principio que se incluye en el lenguaje y la acción, en las técnicas y ocupaciones organizadas, en el almacenamiento de la comida, con lo que implica de la historia natural, en agricultura, pesca y caza, navegar y emigrar. El conocimiento también implica, en cada nivel de desarrollo, la familiaridad con las reglas de cooperación y con todas las obligaciones sociales y privilegios.

Pero, una vez que nos hemos dado cuenta de que incluso los seres humanos más primitivos desarrollaron sistemas de pensamiento, es decir, de predicción, de cálculo y de planificación sistemática, nos encontramos con otra necesidad psicológica que está conectada con la satisfacción cultural de las necesidades primarias. La utilización del conocimiento no sólo le enseña al hombre cómo conseguir ciertas finalidades, sino que también le revela las incertidumbres y limitaciones fundamentales de su existencia. El hecho de que el hombre, aunque sea primitivo, tiene que pensar con claridad, tiene que mirar el futuro y recordar los éxitos y pérdidas de su experiencia pasada, le hace darse cuenta de que no puede solucionar todos los problemas, ni tampoco satisfacer todos sus deseos, por sí solo.

Desde el punto de vista de la psicología individual, observamos que los procesos razonadores y las reacciones emocionales, se entrecruzan. Sus reflexiones y el hecho de que los principios del conocimiento se tienen que basar en los sistemas del pensamiento, llevan al hombre a tener miedo, así como esperanza. Sabe que su deseo a menudo no se cumple y que sus esperanzas muchas veces dependen de la casualidad.

Es suficiente recordar que todos los seres humanos padecen enfermedades y, por último, se tienen que enfrentar con la muerte, que la desgracia y las catástrofes naturales, y los elementos que se interponen en las actividades de provisión de alimentos, siempre se ciernen en el horizonte mental del hombre. El hecho de que sucedan tales actos del destino, no sólo engendran reflexión, pensamientos y respuestas emocionales en el hombre; sino que también obligan al grupo humano a ponerse en acción. Los planes se tienen que reorganizar cuando sucede una catástrofe natural. El grupo se desintegra por la muerte de uno de sus miembros, especialmente cuando es un líder. La calamidad o la desgracia afectan al individuo; incluso pueden llegar a desintegrar al grupo.

¿Cúal es el imperativo o necesidad nueva, evolucionada, pero aún así con fundamentos emocionales, que conllevan estas consideraciones? Hemos observado que actuando como siempre lo hace, en una atmósfera de incertidumbre, con esperanza, pero pendiente de sus temores y ansiedades, el hombre necesita ciertas afirmaciones positivas de estabilidad, éxito y continuidad. Las afirmaciones dogmáticas de la religión y la magia satisfacen estas necesidades. Tanto si tomamos las creencias primeras del totemismo, la magia, o el mandato de los antepasados; o bien tomamos las creencias más desarrolladas en forma del concepto de la providencia, un panteón de los dioses, o una divinidad; observamos que el hombre afirma sus convicciones, que la muerte no es real y ni siquiera el final, que el hombre está dotado de una personalidad que persiste incluso hasta después de la muerte, y que hay fuerzas en el medio ambiente que se pueden cambiar y llegar a ser propicias para las esperanzas y deseos humanos.

Entonces nos podemos dar cuenta de la esencia dogmática de la religión por el análisis de los procesos mentales individuales. Pero aquí tenemos que incluir inmediatamente al grupo, y no es suficiente un análisis puramente fisiológico o psicológico del organismo humano. En primer lugar, la reacción que tiene el hombre ante la muerte y el desastre no se puede entender simplemente teniendo sólo en cuenta a un individuo. Es el cuidado de aquellos que dependen de él, y la pena por los que se relacionan con él y que desaparecen, lo que le proporciona tal inspiración para la creencia religiosa como la que tiene para procurar su propio bienestar.

La religión, sin embargo, no termina, ni siquiera empieza con afirmaciones dogmáticas. Es un sistema de actividades organizadas, en lo ritual como en lo ético. La creencia, a cualquier nivel, salvo en los niveles primitivos, es un mero sistema metafísico. Es una forma de actividad ritual que le permite al hombre, sea por una presión o por la persuasión, poder convivir con el mundo natural que se ha formado por sus deseos, esperanzas, miedos y predicciones. Toda conducta ritual, sea la del entierro o la del duelo, en una ceremonia y sacrificio conmemorativo, o incluso en una actuación mágica, es social. Es social porque a menudo, los hombres y mujeres rezan, adoran o cantan su fórmula mágica conjuntamente. Incluso cuando un acto mágico se lleva a cabo en soledad y secreto, invariablemente tiene consecuencias sociales. El ritual es también social ya que lo que se quiere obtener, la integración del grupo después de la muerte, la conjuración de la lluvia y la fertilidad, de una gran caza o pesca, o de una propicia expedición por mar, concierne no sólo los intereses de una sola persona, sino de un grupo.

Incluso la brujería y magia negra estarían incluidas en las estipulaciones de nuestra afirmación. En primer lugar, la brujería, aunque se ejecuta en secreto, produce efectos sociales poderosos aunque negativos. De nuevo, la brujería tiene una interpretación funcional correcta, una forma primitiva de explicar y narrar las enfermedades y muerte. Todo el sistema de acción mágica y curación, que es algo normal en la creencia de la magia negra, es la forma en la que el hombre primitivo satisface sus deseos individuales para poder controlar de alguna manera un mal incontrolable. Sociológicamente, esto conlleva la movilización del grupo de los parientes, amigos y personas relacionadas con la víctima. Así, la brujería y los medios mágicos de combatir el mal, de nuevo satisfacen ciertas necesidades psicológicas y van acompañadas por una escenificación sociológica del esfuerzo colectivo para poder combatir el desastre.

En todo lo anterior observamos una vez más que una consideración paralela del grupo individual y organizado es indispensable para poder darnos una visión de los fundamentos, así como de las formas, de la magia y la religión. La

estructura de estas realidades culturales conlleva el pensamiento dogmático, es decir, afirmaciones positivas de la existencia de lo bueno y lo malo, o de fuerzas benévolas y hostiles, que están en el ambiente y que son capaces de influenciar algunas de sus respuestas. Tales declaraciones dogmáticas contienen las maneras con las que se pueden controlar las fuerzas sobrenaturales a través de la encantación y rezos, el ritual, sacrificio y el sacramento colectivo o individual.

Ya que la religión consiste en grandes esfuerzos colectivos para conseguir un final feliz para todos, nos encontramos con que cada sistema religioso tiene también sus factores éticos. Incluso en una ceremonia mágica, llevada a cabo por una guerra victoriosa o una expedición por mar, para contrarrestar la brujería, o para la fertilidad de los campos, cada participante y el jefe de la ceremonia, están haciendo una tarea en la que subordinan sus intereses personales para el bienestar común. Tales ceremonias conllevan restricciones y tabúes, deberes y obligaciones. La ética de un sistema mágico consiste en todas estas reglas y restricciones a las que el individuo tiene que someterse por el interés del grupo.

Los deberes del duelo y del entierro, del sacrificio común para los fantasmas de los antecesores o para los seres totémicos, también conlleva una serie de reglas, regulaciones y principios de conducta que constituyen el aspecto ético de tal acto ritual. La estructura de la religión, sin embargo, consiste en un sistema dogmático de afirmaciones, en la técnica del ritual, y en las reglas y preceptos de la ética elemental, que define la subordinación del individuo al bienestar del grupo.

Si tuviéramos más tiempo para analizar la fuente del ritmo tribal, de la recreación emocional y corporal, así como su satisfacción cultural en la creación artística, en los deportes, juegos y la ceremonia tribal, nos encontraríamos con que la necesidad de tales actividades culturales, sólo se puede entender haciendo referencia a la psicología individual y a las necesidades del organismo individual. El tipo de satisfacción para cada necesidad especial, sin embargo, implica inmediatamente a los elementos de la tradición, organización y equipo material, es decir, los elementos que no se pueden discutir, aún menos entender, sin el análisis de la vida del grupo y su organización.

La esencia de esta argumentación se ha sintetizado en nuestro esquema con el título «Formas de control intelectual, emocional y pragmático del destino y la oportunidad» (Col. E), y en el título correspondiente de «Magia y religión» (Col. F). De nuevo la necesidad de «Un ritmo común de ocio, ejercicio y descanso» (Col. E) se ve satisfecho con respuestas culturales como «Arte, deportes, juegos, ceremonial» (Col. F).

Sumario y conclusiones

Este breve bosquejo del planteamiento funcional al trabajo de campo antropológico y la teoría comparativa de la cultura nos muestra que, en cada momento de nuestro estudio, tenemos que investigar, de una forma paralela y coordinada, el individuo y el grupo, así como sus relaciones. La comprensión de estas dos entidades, sin embargo, se debería de ampliar al incluir la realidad del entorno y la cultura material. El problema de las relaciones entre el grupo y el individuo están tan difundidas y omnipresentes que no puede ser tratado fuera de cualquier cuestión de cultura o proceso social y psicológico. Cualquier teoría que no incluya en cada etapa las definiciones de las contribuciones individuales y su integración en una acción colectiva está condenada al fracaso. Una de las pruebas que se puede aportar de que el funcionalismo no descuida uno de los problemas más esenciales de toda la ciencia social, es que este implica el problema constante y consistentemente.

Sin lugar a dudas, el funcionalismo es, en esencia, la teoría de la transformación de las necesidades orgánicas, es decir, el individuo, en necesidades e imperativos culturales derivados. La sociedad, por el manejo colectivo del aparato condicionador, moldea al individuo y le da una personalidad cultural. El individuo, con sus necesidades fisiológicas y sus procesos psicológicos, es la última fuente y propósito de la tradición, actividades y conducta organizada.

La palabra «sociedad» se utiliza aquí en el sentido de ser un grupo coordinado de grupos diferenciados. La yuxtaposición y oposición del «individuo» y la sociedad, como una masa sin diferencias, es siempre ficticia y, por tanto, falsa.

Del planteamiento estructural hemos observado que la organización social se debe analizar siempre en instituciones, es decir, grupos definidos de hombres unidos por un estatuto, que siguen unas reglas de conducta, que trabajan conjuntamente una porción definida del entorno, y que trabajan para satisfacer necesidades definidas. Esto último define la función de una institución.

Aquí vemos, una vez más, que cada institución contribuye, por una parte, al trabajo integral de la comunidad como un todo, pero que también satisface las necesidades derivadas y básicas del individuo. Así, la familia es indispensable para la sociedad, ya que le aporta miembros, les enseña y los cuida en sus primeros desarrollos. Al mismo tiempo, sería absurdo considerar el papel de la familia sin hacer referencia a los individuos en su impulso sexual, en sus afectos personales, como los que hay entre marido y mujer, padres e hijos, o el estudiar los primeros progresos de la vida del individuo fuera del círculo doméstico. El grupo local, como la organización del uso conjunto de un terreno dividido, para defenderse mejor, y como medio de la primera división del trabajo, se establece como parte de la sociedad y como uno de sus miembros indispensables. Al mismo tiempo, cada uno de los beneficios que se han enumerado, los disfruta cada miembro individual. Su papel y lugar en el grupo se tiene que determinar desde el punto de vista de la psicología, educación, y también desde los beneficios fisiológicos derivados de las actividades conjuntas. La tribu y el estado llevan a cabo una política colectiva en la guerra y en la paz, en la conquista y en el comercio intertribal o internacional; pero la existencia real de la tribu o el estado depende de la calidad de la ciudadanía, que es un hecho individual y que consiste en las contribuciones y los beneficios derivados de la participación del individuo en la vida del grupo.

Si consideramos estas actividades institucionalizadas como las que dependen en la edad, las que se organizan en grupos por edad o las jerarquías por la edad de nuestro servicio civil, organización militar o trabajo profesional, nos encontraríamos de nuevo con que el problema se tiene que plantear en los dos términos de la vida individual y de la edad, como un principio de la diferenciación e integración social.

En el planteamiento genético, el funcionalismo pide que, conjuntamente con el trabajo de campo y la teoría, la formación de tales aptitudes colectivas y las disposiciones formadas como el gusto, aptitud, principio, dogma y valor se apliquen tanto al individuo como al grupo. Ninguna actitud mental o aptitud física se puede entender sin hacer referencia al individuo innato, a la fundación orgánica y a las influencias culturas de las que está hecha.

En este artículo hemos seguido la tranformación gradual de las necesidades biológicas en imperativos y satisfacciones culturales. Hemos comprobado que, empezando desde el organismo individual, hemos llegado a los imperativos instrumentales e integrativos. En cada cultura les corresponde a estos una serie de tipos de actividades organizadas como economía, educación, organización política y sistema legal; y de nuevo se organiza la religión y la magia, así como las actividades artísticas y recreativas.

Si pudiéramos extendernos más, demostraríamos que ya que cada uno de estos propósitos integrativos se lleva a cabo por un grupo, sea familia, clan, o congregación; ya que el dogma, la mitología y la historia sagrada nos dan sus estatutos; ya que cada ritual implica un aparato litúrgico; y ya que las actividades se integran alrededor de un propósito o función definido, la unión con lo sobrenatural, nos encontraríamos con que los aspectos integradores de la cultura son llevados a cabo de nuevo por las instituciones, religiosas, mágicas, artísticas, ceremoniales y recreativas. La iglesia, la congregación, el clan totémico, las corporaciones mágicas o shamanísticas, así como los equipos deportivos y organizaciones de músicos, bailarines y actores, son un ejemplo de estas instituciones.

El individuo, tanto en la teoría social como en la realidad de la vida cultural, es el comienzo y el final. El comienzo real de la civilización humana consiste en los actos de maestría rudimentaria de los implementos, de la producción de bienes y de la incorporación de los logros especiales en una tradición permanente, gracias al simbolismo. La sociedad y sus grupos componentes son los que transmiten la tradición verbal, es decir, simbólica, los guardianes de la riqueza común y los intermediarios de los logros materiales y espirituales de la cultura. Pero en todo esto, el poder modificador máximo, la inspiración creativa y todo el impulso e imaginación proviene del individuo.

La cultura permanece estable y capaz de un mayor desarrollo sólo cuando se mantenga una igualdad definitiva entre el interés individual y el control social. Si esta igualdad se entiende de manera errónea o se cambia, es cuando aparece la anarquía o, como contrapartida, la dictadura. El mundo actual está amenazado en todas partes y de distintas maneras, tanto con la anarquía como con la opresión brutal, en que los intereses del estado, manejados por pequeñas bandas con poderes dictatoriales, se crean para violar los intereses y derechos elementales del individuo. La discusión teórica de la relación que hay entre el individuo y el grupo, tiene en nuestro mundo actual un significado no meramente académico, sino también filosófico y ético. Es importante repetir una y otra vez que cualquier cultura que estrangule la iniciativa individual, y relegue los intereses de la mayoría de sus miembros a la insignificancia, por medio de un estado totalitario que sea gobernado por un grupo, no será capaz de desarrollar o ni siquiera preservar su patrimonio cultural.

Nota

1. Cuando aquí hablo de «funcionalismo», quiero decir la clase de funcionalismo que he creado y estoy desarrollando. Mi amigo, el profesor R. H. Lowie de Berkeley ha introducido en su último libro, *The History of Ethnological Theory* (1937), la distinción entre el funcionalismo «puro» y «mezclado», siendo mi clase la pura. A menudo se asocia el nombre del profesor Radcliffe-Brown con el mío, como representativo de la escuela funcional. Aquí debe introducirse la distinción entre funcionalismo «sencillo» y «compuesto». El profesor Lowie, en mi opinión, ha malinterpretado completamente la esencia del funcionalismo «puro». Lo que se establezca en este artículo puede servir como corrección. El profesor Radcliffe-Brown está todavía desarrollando y profundizando en el punto de vista de la escuela sociológica francesa. Así, descuida el individuo y descarta la biología. En este artículo, el funcionalismo «puro y sencillo» está descrito brevemente, con una referencia especial al problema del grupo y el individuo.

A. R. Radcliffe-Brown 1881-1955

Antecedentes

A. R. Radcliffe-Brown era, ante sus estudiantes, un rival tan importante de Malinowski (aunque nunca, probablemente, a sus propios ojos) que cuando, en la década de 1960, se publicó un volumen de homenaje por Malinowski, algunos antropólogos parlotearon de que el nombre de Radcliffe-Brown apareciese en él más a menudo que el del propio Malinowski. El comentario le hubiese gustado. Radcliffe-Brown era más austero y «científico» en su pensamiento, y menos llamativo y aventurero en su trabajo de campo que Malinowski. Para Radcliffe-Brown hubiera sido impensable exhibirse a sí mismo en un diario supuestamente secreto, como hizo Malinowski. Visto desde nuestra posición actual, es algo difícil apreciar sobre qué discutían ambos profesionales. Aunque parecen haber sido diseñados para intimidarse mutuamente.

Alfred Reginald Brown nació en Inglaterra en 1881. Su infancia fue una larga lucha con la tuberculosis.. Cuando estuvo suficientemente bien para ir a la escuela,. fue educado, primero en una escuela pública de Middlesex, después como becario en la escuela superior de King Edward de Birmingham.

En 1901 fue admitido en el Trinity College, Cambridge. Tenía la intención de estudiar ciencia natural, pero su tutor le convenció de que estudiase «ciencias morales» que, en esos tiempos, incluían psicología experimental, economía y filosofía. Conoció a W. H. R. Rivers, Alfred Haddon y John Myers, antropólogos que,

con C. G. Seligman, habían sido miembros de la expedición de Cambridge de 1898 al estrecho de Torres, y que introdugeron la práctica de la investigación de campo entre los profesionales de la antropología europea. Estos hombres le guiaron hacia la antropología.

De Haddon, quien más tarde se convirtió en su más entusiasta protector, Brown adquirió su interés por la morfología. Haddon le introdujo en la idea de que la generalización inductiva debe hacerse sobre la base más amplia posible y que el uso estricto del método comparativo requiere un estudio del campo intensivo de las sociedades particulares. Con Haddon se hizo por primera vez críticamente consciente de la interdependencia sistemática de los fenómenos sociales, algo que abrió el camino para su posterior interés por Emile Durkheim.

Mientras estuvo en Cambridge, Brown se ganó una reputación por su «extravagancia y super brillantez» que nunca perdió. Al envejecer, se volvió más tranquilo y algo introvertido, pero siguió siendo una personalidad polémica.

Entre 1906 y 1908 hizo investigaciones de campo en las islas Andaman. Su tesis, gracias a una beca del Trinidad College, fue una reconstrucción de la historia cultural de los andamaneses. Empezó a escribirla casi inmediatamente, y durante este proceso fue conducido a los sociólogos franceses, especialmente Durkheim y Marcel Mauss. La versión final de *The Andaman Islanders* (1922) está dedicada a Haddon y Rivers, pero lleva la marca indiscutible de *L'Année Sociologique*. Esta amalgama proporcionó la base para la escuela estructural-funcional de antropología, de la cual Radcliffe-Brown fue el principal exponente.

En 1910 emprendió una nueva expedición etnológica. Dos años en Australia luchando con las complejidades del parentesco y la organización social entre los kariera le dieron también nuevas visiones sobre el totemismo y el mito. *Three Tribes of Western Australia* se publicó en 1913.

Cuando estalló la I Guerra Mundial, Brown fue nombrado director de educación para la isla de Tonga. No le gustaba el trabajo, pero de él aprendió de primera mano las dificultades de la antropología aplicada, un enfoque que acabó desdeñándole.

La mayor parte de su vida activa la pasó como viajero por Africa, Australia y Estados Unidos. De 1920 a 1923, mientras tenía la presidencia de antropología social en Ciudad del Cabo, organizó la exitosa Escuela de Vida y Lengua Africanas. Cuando se trasladó a Australia en 1926, desarrolló un programa similar en Sidney incluso con más éxito. Ayudó a fundar el periódico *Oceania* y completó una síntesis mayor de sus primeras investigaciones, «La organización social de las tribus australianas» (1930-1931).

En 1926, por medio de escritura legalizada, cambió su nombre. Usando el nombre Radcliffe de la familia de su madre, se convirtió en el compuesto Radcliffe-Brown. En poco tiempo fue conocido en la profesión como R-B.

En 1931 fue a la Universidad de Chicago. Durante este tiempo trabajó sobre la ley primitiva y la sanción social; sentó las bases para el tratamiento moderno del linaje, y sistematizó y extendió su concepción de la antropología social como una «ciencia natural de la sociedad» en una serie de brillantes conferencias y seminarios.

Como profesor, fue un orador arrebatador, dominando tanto su tema como la oratoria. Aunque nunca buscó activamente discípulos, se formaban círculos a su alrededor. Varias generaciones de antropólogos norteamericanos lo encontraron inspirador. Como de costumbre, las reacciones que inspiraba se entremezclaban: llevó algunas con devoción, otras con consternación hostil. Muchos viejos antropólogos norteamericanos se resintieron de su influencia y el «rechazo de la historia»

que le fue falsamente atribuido. Lowie mantuvo un largo intercambio con él, y ya hemos observado sus debates públicos con Linton. Radcliffe-Brown era dado a instruir a otros eruditos en sus propios temas (un profesor de chino fue particularmente implacable), rasgo que se intensificó según sus nociones de antropología social le llevaron a cuestionarse la autonomía y status de otras disciplinas.

En 1937 volvió a Inglaterra para ocupar la recién creada cátedra de antropología social en Oxford. Esta realización fue corta; el comienzo de la II Guerra Mundial acabó con la enseñanza allí. R-B pasó de 1942 a 1944 en São Paulo, en una misión cultural. De vuelta a Inglaterra, ayudó a establecer programas de posguerra para investigación en Africa y Asia, pero nunca pudo tomar parte en ellos porque se retiró, contra su voluntad, cuando alcanzó el límite de edad reglamentaria a los 65 años.

Desde 1947 a 1949 fue profesor de ciencias sociales en la Universidad Faruk I, en Alejandría; desde 1951 a 1954 mantuvo un nombramiento especial en la Universidad de Rhodes, en Sudáfrica. En 1950, él y Daryll Forde editaron *African Systems of Kinship and Marriage*, y en 1952 se publicó una colección de sus ensayos como *Structure and Function in Primitive Society*.

Una grave caída, que le rompió varias costillas, le hizo volver a Inglaterra. Entre ataques de neumonía, continuó su trabajo, aún manteniendo las viejas controversias sobre su tema favorito: «grupos locales en Australia». Su viejo problema de pulmón había empeorado. Murió en 1955. Sus alumnos británicos y norteamericanos, así como sus admiradores, publicaron su *Natural Science of Society* después de su muerte.

Introducción

Radcliffe-Brown ha tenido una influencia considerable, tanto en la antropología como en la sociología. El aspecto funcional del trabajo de Radcliffe-Brown, junto a su enfoque estructuralista, refleja el funcionalismo estructural en el pensamiento sociológico, así como en la antropología social. En un período en que la antropología enfatizaba el trabajo de campo, los intereses de Radcliffe-Brown siguen siendo teóricos. Incluso en su campo de trabajo se interesó más por las generalizaciones de los acontecimientos sociales que en lo que ocurría a los individuos. Su enfoque a la antropología fue también muy diferente de otros en ese período. Sus dos mayores posiciones metodológicas fueron generalmente discutidas por la mayoría de antropólogos norteamericanos contemporáneos. Una de ellas (que el individuo no tiene importancia y que es el sistema social sólo lo que importa) llegó cuando la cultura y la personalidad dominaban más o menos la antropología norteamericana. La otra (el empleo de la analogía orgánica para crear opiniones teóricas importantes) fue también discutida por los antropólogos norteamericanos.

Hay tres conceptos vitales usados a menudo por Radcliffe-Brown: proceso, función y estructura. El proceso social se refiere a una unidad de actividad social; son las irregularidades de los procesos sociales las que son importantes. Tales procesos se consideran procesos sincrónicos, opuestos a los procesos diacrónicos, que se refieren a los cambios durante largos períodos de tiempo.

Radcliffe-Brown derivó su concepto de función de la fisiología. Creía que el término «función» en las ciencias sociales denotaba el mismo proceso que en fisiología, la conexión entre estructura y vida. En el caso de la sociedad, la conexión era entre estructura social y vida social. La función, entonces, se refiere a la relación entre procesos y estructura social. Una manera diferente de expresar esto es decir

que la función es la contribución que hace un elemento a todo el sistema social. La diferencia entre Radcliffe-Brown y Malinowski es, entonces, que Malinowski empezó con el individuo. Las necesidades individuales son incidentales para Radcliffe-Brown, quien consideraba el sistema de interacciones humanas más que a los propios seres humanos como fundamental en un enfoque funcional de la sociedad.

El término «estructura» se refiere a un tipo de disposición organizada de las partes. En la estructura social, estas partes son personas individuales que participan en la vida social, ocupando posiciones en la red social. La red social se compone de relaciones sociales entre los individuos de una sociedad, quienes están controlados por normas o modelos. En su uso de la idea de estructura, Radcliffe-Brown fue un líder. Sus sucesores en la antropología social británica se basaron en este aspecto de su trabajo.

18. Sobre el concepto de función en la ciencia social [1] *

El concepto de función aplicado a las sociedades humanas se basa en una analogía entre vida social y vida orgánica. El reconocimiento de la analogía y de algunas de sus implicaciones no es nuevo. En el siglo XIX la analogía, el concepto de función y la palabra misma aparecen frecuentemente en sociología y filosofía social. Que yo sepa, la primera formulación sistemática del concepto aplicado al estudio estrictamente científico de la sociedad fue de Emile Durkheim en 1895. (*Règles de la Méthode Sociologique*.)

La definición de Durkheim es que la «función» de una institución social es la correspondencia entre ella y las necesidades (*besoins* en francés) del organismo social. Esta definición requiere cierta elaboración. En primer lugar, para evitar una posible ambigüedad y en particular la posibilidad de una interpretación teológica, me gustaría sustituir el término 'necesidades' por el término 'condiciones necesarias de existencia', o, si el término 'necesidad' se usa, es sólo para ser entendido en este sentido. Puede observarse aquí, como punto sobre el que se volverá, que cualquier intento de aplicar este concepto de función en la ciencia social implica la suposición de que *hay* condiciones necesarias de existencia para las sociedades humanas como las hay para los organismos animales, y que pueden descubrirse por el tipo de investigación científica.

* Reimpreso con permiso de Macmillan Publishing Co., Inc., de *Structure and Function in Primitive Society*, de A. R. Radcliffe-Brown. Publicado por primera vez por The Free Press en 1952. Derechos británicos otorgados por Routledge & Kegan Paul Ltd.

Para una mayor comprensión del concepto es conveniente usar la analogía entre vida social y vida orgánica. Como todas las analogías, debe usarse con cuidado. Un organismo animal es una aglomeración de células y fluidos intersticiales dispuestos en relación uno con otro, no como un agregado, sino como un total vivo integrado. Para el bioquímico, es un sistema completamente integrado de moléculas complejas. El sistema de relaciones por el cual estas unidades están relacionadas es la estructura orgánica. Según se usan aquí los términos, el organismo *no* es la estructura; es una colección de unidades (células o moléculas) dispuestas en una estructura, es decir, en una serie de relaciones; el organismo *tiene* una estructura. Dos animales adultos de la misma especie y sexo consisten de unidades similares combinadas en una estructura similar. Así, la estructura se va a definir como una serie de relaciones entre entidades. (La estructura de la célula es del mismo modo un grupo de relaciones entre moléculas complejas, y la estructura de un átomo es un grupo de relaciones entre electrones y protones). Mientras el organismo vive, conserva cierta continuidad de estructura, aunque no conserve la identidad completa de sus partes constituyentes. Pierde algunas de sus moléculas constituyentes por respiración o excreción; toma otras por respiración y absorción alimenticia. Durante un período, las células constituyentes no permanecen iguales. Pero la disposición estructural de las unidades constituyentes permanecen de forma similar. El proceso por el cual la continuidad estructural del organismo se mantiene se llama vida. El proceso vital consiste de las actividades e interacciones de las unidades constituyentes del organismo, las células y los órganos en que se unen las células.

Según se usa aquí la palabra función, la vida de un organismo se concibe como el *funcionamiento* de su estructura. A través y por la continuidad del funcionamiento se conserva la continuidad de la estructura. Si consideramos cualquier parte recurrente del proceso vital, tal como la respiración, la digestión, etc., su *función* es la parte que representa su contribución a la vida del organismo como totalidad. Según se están usando aquí los términos, una célula o un órgano tiene una *actividad* y esa actividad tiene una *función*. Es verdad que comúnmente hablamos de la secreción de fluido gástrico como una 'función' del estómago. Según se usan aquí las palabras deberíamos decir que es una 'actividad' del estómago, la 'función' de la cual es transformar las proteínas de la comida de forma que sean absorbidas y distribuidas por la sangre a los tejidos [2]. Podemos observar que la función de un proceso fisiológico recurrente es así una correspondencia entre este proceso y las necesidades (es decir, las condiciones necesarias de existencia) del organismo.

Si proponemos una investigación sistemática de la naturaleza de los organismos y la vida orgánica, se nos presentan tres problemas. (Hay, además, otros grupos de problemas que conciernen a aspectos o características de la vida orgánica en los que aquí no estamos interesados.) Uno es el de la morfología —¿qué clases de estructuras orgánicas hay, qué similitudes y variaciones muestran y cómo pueden clasificarse? En segundo lugar, están los problemas de fisiología —¿cómo, en general, funcionan las estructuras orgánicas, cuál es, por tanto, la naturaleza del proceso vital? En tercer lugar, están los problemas de evolución o desarrollo —¿cómo llegan a existir nuevos tipos de organismos?

Pasando de la vida orgánica a la vida social, si examinamos una comunidad como una tribu africana o australiana, podemos reconocer la existencia de una estructura social. Los seres humanos individuales, las unidades esenciales en este caso, están conectados por un grupo definido de relaciones sociales con un total integrado. La continuidad de la estructura social, como la de una estructura orgánica, no se destruye por los cambios en las unidades. Los individuos pueden dejar la sociedad, por muerte o de otro modo; otros pueden entrar en ella. La continuidad de la estructura se mantiene por el proceso de vida social, constituida por las actividades e interacciones de los seres humanos individuales y de los grupos organizados en los que están unidos. La vida social de la comunidad se define aquí como el *funcionamiento* de la estructura social. La *función* de cualquier actividad recurrente, como el castigo de un crimen, o un funeral, es la parte que representa en la vida social como una totalidad y, por tanto, la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural.

Según se define aquí el concepto de función, éste implica la noción de una *estructura* constituida por un *grupo de relaciones* entre *entidades unitarias*, siendo mantenida la *continuidad* de la estructura por un *proceso vital* compuesto de las *actividades* de las unidades constituyentes.

Si, con estos conceptos en mente, proponemos una investigación sistemática de la naturaleza de la sociedad humana y de la vida social, se nos presentan tres grupos de problemas. Primero, los problemas de morfología social —¿qué clases de estructuras sociales existen, cuáles son sus similitudes y diferencias, cómo se van a clasificar?—. Segundo, los problemas de fisiología social —¿cómo funcionan las estructuras sociales?—. Tercero, los problemas de desarrollo —¿cómo llegan a existir nuevos tipos de estructura social?

Deben observarse dos puntos importantes donde la analogía entre el organismo y la sociedad se rompe. En un organismo animal es posible observar la estructura orgánica hasta cierto punto independiente de su funcionamiento. Es, por tanto, posible hacer una morfología que sea independiente de la fisiología. Pero en la sociedad humana, la estructura social como totalidad puede sólo *observarse* en su funcionamiento. Algunas características de la estructura social, como la distribución geográfica de individuos y grupos, pueden observarse directamente, pero la mayoría de las relaciones sociales que en su totalidad constituyen la estructura, tales como las relaciones de padre e hijo, comprador y vendedor, gobernante y súbdito, no pueden observarse excepto en las actividades sociales en que las relaciones están funcionando. De aquí se sigue que una morfología social no puede establecerse independientemente de una fisiología social.

El segundo punto es que un organismo animal no cambia su tipo estructural en el curso de su vida. Un cerdo no se convierte en un hipopótamo. (El desarrollo del animal, de la germinación a la madurez, no es un cambio de tipo, ya que el proceso en todas sus etapas es típico de la especie.) Por otra parte, una sociedad, en el curso de su historia, puede cambiar y cambia su tipo estructural sin ninguna ruptura de la continuidad.

Por la definición aquí ofrecida, 'función' es la contribución que hace una actividad parcial a la actividad total de la cual forma parte. La función de un uso social particular es la contribución que hace a la vida social total como el funcionamiento de todo el sistema social. Tal visión implica que un sistema social (toda la estructura social de una sociedad junto a la totalidad de usos sociales en que aparece la estructura y de los que depende para su existencia continuada) tiene cierto tipo de unidad, al que nos podemos referir como unidad funcional. Podemos definirlo como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía o consistencia interna, es decir, sin producir conflictos persistentes que no puedan ni resolverse ni regularse[5].

Esta idea de la unidad funcional de un sistema social es, por supuesto, una hipótesis. Pero es una hipótesis que, para el funcionalista, parece merecer la pena probar por el examen sistemático de los hechos.

Hay otro aspecto de la teoría fundamental que debería mencionarse brevemente. Volviendo a la analogía entre vida social y vida orgánica, reconocemos que un organismo puede funcionar más o menos eficientemente y así establecemos una ciencia especial de la patología para tratar todos los fenómenos de disfunción. En un organismo distinguimos lo que llamamos salud y enfermedad. Los griegos del siglo V a.C. pensaban que se podía aplicar la misma noción para la sociedad, para la ciudad-estado, distinguiendo condiciones de *eunomia*, buen orden, salud social, de *disnomia*, desorden, enfermedad social. En el siglo XIX Durkheim, con su aplicación de la noción de función, intentó fundar la base para una patología social científica, basada en una morfología y una fisiología. En sus obras, particularmente las que tratan el suicidio y la división del trabajo, intentó encontrar criterios objetivos con los que juzgar si una sociedad dada en un momento dado es normal o patológica, eunómica o disnómica. Por ejemplo, intentó demostrar que el incremento del porcentaje del suicidio en muchos países durante parte del siglo XIX es síntoma de una condición social disnómica o, en su terminología, anómica. Probablemente ningún sociólogo diría que Durkheim realmente logró establecer una base objetiva para una ciencia de la patología social.

En relación a las estructuras orgánicas podemos encontrar criterios estrictamente objetivos con los que distinguimos la enfermedad de la salud, lo patológico de lo normal, ya que la enfermedad es lo que amenaza al organismo con la muerte (la disolución de su estructura) o interfiere las actividades que son características del tipo orgánico. Las sociedades no mueren en el mismo sentido que mueren los animales y, por tanto, no podemos definir la disnomia como una perturbación de las actividades normales de un tipo social (como Durkheim intentó hacer).

Volvamos por un momento a los griegos. Ellos concibieron la salud de un organismo y la eunomia de una sociedad como una condición del trabajo armonioso de sus partes[6]. Ahora bien, en lo que respecta a la sociedad, esto es lo mismo que se consideró antes unidad funcional o consistencia interna de un sistema social, y se sugiere que, para el grado de unidad funcional de una sociedad particular, puede ser posible establecer un criterio puramente objetivo. Es cierto que esto no puede hacerse en el presente; pero la ciencia de la sociedad humana está todavía en su más temprana infancia. De manera que puede ser que

dijésemos que, mientras un organismo que es atacado por una enfermedad virulenta reaccionará a ella, y si su reacción falla, morirá, una sociedad que se encuentra en una condición de desunión o inconsistencia funcional (lo que indentificamos privisionalmente con disnomía) no morirá, excepto en casos comparativamente raros, como una tribu australiana arrollada por la fuerza destructiva del hombre blanco, sino que seguirá luchando hacia algún tipo de eunomía, algún tipo de salud social, y puede, en el curso de esto, cambiar su tipo estructural. Parece que el 'funcionalista' tiene amplias oportunidades de observar este proceso en el presente, en las gentes nativas sujetas al dominio de naciones civilizadas, y en estas mismas naciones[7].

Aquí, el espacio no permite la discusión de otro aspecto de la teoría funcional, la cuestión de si el cambio de tipo social depende o no de la función, es decir, de las leyes de la fisiología social. Mi opinión es que existe tal dependencia y que su naturaleza puede estudiarse en el desarrollo de las instituciones políticas y legales, los sistemas económicos y las religiones de Europa a través de los últimos veinticinco siglos. Para las sociedades preliterarias, en las que la antropología está interesada, no es posible estudiar los detalles de los largos procesos de cambio de tipo. La clase de cambio que el antropólogo puede observar es la desintegración de las estructuras sociales. Aún aquí, podemos observar y comparar movimientos espontáneos hacia la reintegración. Tenemos, por ejemplo, en Africa, Oceanía y América la aparición de nuevas religiones que pueden interpretarse sobre una hipótesis funcional como intentos de reemplazar una condición de disnomía social producida por la rápida modificación de la vida social a través del contacto con la civilización blanca.

Según se define arriba, el concepto de función constituye una 'hipótesis de trabajo' por la que se forman algunos problemas para la investigación. Ninguna investigación científica es posible sin alguna formulación de hipótesis de trabajo. Aquí, son necesarias dos observaciones. Una es que la hipótesis no requiere la afirmación dogmática de que todo en la vida de toda comunidad tiene una función. Sólo requiere la suposición de que *puede* tener una, y que estamos justificados al intentar descubrirla. La segunda es que lo que parece ser el mismo uso social en dos sociedades distintas puede tener diferentes funciones en las dos. Así, la práctica del celibato en la Iglesia Católica Romana de hoy tiene diferentes funciones desde las prácticas de celibato en la primitiva Iglesia Cristiana. En otras palabras, para definir un uso social y, por tanto, para hacer comparaciones válidas entre los usos de gentes o períodos diferentes, es necesario considerar no meramente la forma del uso sino también su función. Sobre esta base, por ejemplo, la creencia en un Ser Supremo en una sociedad simple es algo diferente de esta creencia en una moderna comunidad civilizada.

La aceptación de una hipótesis o punto de vista funcional perfilado da como resultado el reconocimiento de un gran número de problemas para cuya solución se requieren amplios estudios comparativos de sociedades de muy diversos tipos y también estudios intensivos de tantas sociedades particulares como sea posible. Los estudios de campo de las gentes más simples llevan, en primer lugar, a un estudio directo de la vida social de la comunidad como funcionamiento de una estructura social, y de esto hay varios ejemplos en la literatura reciente. Ya que la

función de una actividad social se encontrará examinando sus efectos sobre los individuos, éstos son estudiados, tanto en el individuo medio como en los individuos medios y excepcionales. Además, la hipótesis lleva a intentos para investigar directamente la consistencia funcional o la unidad de un sistema social, y a determinar hasta donde sea posible en cada caso la naturaleza de esta unidad. Tales estudios de campo serán, obviamente, diferentes en muchos sentidos de los estudios llevados a cabo desde otros puntos de vista, por ejemplo, el punto de vista etnológico que enfatiza la difusión. No debemos decir que un punto de vista es mejor que otro, sino sólo que son diferentes, y cualquier trabajo particular debería juzgarse con referencia a lo que pretende hacer.

Si la visión aquí perfilada se toma como una forma de 'funcionalismo', unas cuantas observaciones sobre el artículo del doctor Lesser se hacen permisibles. El hace referencia a una diferencia de 'contenido' en la antropología funcional y la no funcional. Desde el punto de vista aquí presentado, el 'contenido' o tema de la antropología social es toda la vida social de una gente en todos sus aspectos. Por conveniencia de trato a menudo es necesario dedicar especial atención a alguna parte o aspecto particular de la vida social, pero si funcionalismo significa algo en definitiva, es el intento de ver la vida social de una gente como una totalidad, como una unidad funcional.

El doctor Lesser dice que el funcionalismo acentúa 'los aspectos psicológicos de la cultura'; supongo que aquí se refiere al reconocimiento funcionalista de que los usos de una sociedad trabajan o 'funcionan' sólo a través de sus efectos en la vida, es decir, en los pensamientos, sentimientos y acciones de los individuos.

El punto de vista 'funcionalista' aquí presentado implica, por tanto, que debemos investigar lo más profundamente posible todos los aspectos de la vida social, considerándolos en relación uno con otro, y que una parte esencial del cometido es la investigación del individuo y del modo en que se amolda o ajusta a la vida social.

Volviendo del contenido al método, el doctor Lesser parece encontrar algún conflicto entre el punto de vista funcional y el histórico. Esto es una reminiscencia de los intentos previamente hechos para considerar un conflicto, pero hay una diferencia.

No hay, y no puede haber, ningún conflicto entre la hipótesis funcional y la visión de que cualquier cultura, cualquier sistema social, es el resultado final de una serie única de accidentes históricos. El proceso de desarrollo del caballo de carreras de su antecesor de cinco dedos fue una serie única de accidentes históricos. Esto no contradice la visión del fisiólogo de que el caballo de hoy y todas las formas anteriores se ajustan, o ajustaban, a las leyes fisiológicas, es decir, a las condiciones necesarias de existencia orgánica. La paleontología y la fisiología no están en conflicto. Una 'explicación' del caballo de carreras se encuentra en su historia —cómo llegó a ser lo que es y dónde está—. Otra 'explicación' totalmente independiente es mostrar cómo el caballo es una ejemplificación especial de las leyes fisiológicas. Similarmente, una 'explicación' de un sistema social será su historia, donde la conocemos —la información detallada de cómo llegó a ser lo que es y dónde está—. Otra 'explicación' del mismo sistema se obtiene demostrando (como el funcionalista intenta hacer) que es una ejemplificación especial

de las leyes de la fisiología social o del funcionamiento social. Los dos tipos de explicación no se contradicen, sino que se complementan entre sí[8].

La hipótesis funcional está en conflicto, con dos perspectivas sostenidas por algunos etnólogos, y son probablemente éstas, a menudo sostenidas sin formulación precisa, la causa del antagonismo sobre este enfoque. Una es la teoría de la cultura de 'parches y remiendos', designación tomada de una frase del profesor Lowie[9] cuando habla de 'esa mezcla, esa cosa de parches y remiendos llamada civilización'. Concentrar la atención en lo que se llama la difusión de rasgos culturales tiende a producir una concepción de la cultura como una colección de entidades dispares (los llamados rasgos) unidas por puro accidente histórico y que tienen sólo relaciones accidentales entre sí. La concepción raramente se formula y mantiene con precisión, pero como punto de vista medio inconsciente parece controlar el pensamiento de muchos etnólogos. Está, por supuesto, en conflicto directo con la hipótesis de la unidad funcional de los sistemas sociales.

La segunda idea, que está en conflicto directo con la hipótesis funcional, es la perspectiva de que no hay leyes sociológicas significativas por descubrir como busca el funcionalista. Sé que dos o tres etnólogos afirman mantener esta visión, pero me ha sido imposible saber qué quieren decir, o sobre qué tipo de evidencia (racional o empírica) basarían su discusión. Las generalizaciones sobre cualquier tipo de tema son de dos tipos: las generalizaciones de opinión común y las generalizaciones que han sido verificadas o demostradas por un examen sistemático de la evidencia permitido por observaciones precisas realizadas sistemáticamente. Las generalizaciones del último tipo se llaman leyes científicas. Los que sostienen que no hay leyes en la sociedad humana, no pueden sostener que no hay generalizaciones sobre la sociedad humana, porque ellos mismos sostienen tales generalizaciones, e incluso crean algunas nuevas. Por tanto, deben sostener que en el campo de los fenómenos sociales, en contradicción con los fenómenos físicos y biológicos, cualquier intento de prueba sistemática de las generalizaciones existentes o hacia el descubrimiento y verificación de nuevas, es, por alguna razón inexplicable, inútil, o, como dice el doctor Radin, 'llorar por la luna'. El argumento contra tal discusión es inútil o realmente imposible.

Notas

1. Este artículo, que está basado en comentarios que hice sobre un artículo leído por el doctor Lesser a la Asociación Antropológica Americana, está reimpreso del *American Anthropologist*, vol. XXXVII, pág. 3, 1935, donde acompañó al artículo del doctor Lesser.
2. La insistencia en esta precisa forma de terminología es sólo por el bien de la analogía que va a obtenerse. No tengo ninguna objeción en usar el término función en fisiología para resaltar tanto la actividad de un órgano como los resultados de esa actividad en mantener la vida.
3. La oposición, es decir, el antagonismo organizado y regulado, es, por supuesto, una característica esencial de todo sistema social.

4. Para lo que aquí se llama disnomia, Durkheim usó el término anomia (*anomie* en francés). Yo no lo considero apropiado. La salud y la enfermedad, la eunomía y la disnomía son esencialmente términos relativos.
5. En general, estaría de acuerdo con las críticas de Roger Lacombe (*La Méthode Sociologique de Durkheim*, 1925, c.IV) sobre la teoría general de la patología social de Durkheim, y con las críticas del tratamiento del suicidio de Durkheim, presentadas por Halbwachs, *Les Causes du Suicide*.
6. Véase, por ejemplo, el libro IV de *La república*, de Platón.
7. Para evitar malentendidos es quizá necesario observar que esta distinción de condiciones sociales eunómicas y disnómicas no nos da ninguna evaluación de estas sociedades como 'buenas' o 'malas'. Una tribu salvaje que practica la poligamia, el canibalismo y la brujería posiblemente puede mostrar un grado más alto de consistencia o unidad funcional que Estados Unidos de 1935. Este juicio objetivo, ya que así debe ser si va a ser científico, es algo muy diferente de cualquier juicio en cuanto al cuál de los dos sistemas sociales es el mejor, el más deseado o el más aprobado.
8. No veo ninguna razón por la cual los dos tipos de estudio, el histórico y el funcional, no deberían llevarse a cabo juntos en perfecta armonía. De hecho, durante catorce años he estado enseñando el estudio geográfico e histórico de las gentes bajo el nombre de etnología en estrecha relación con la arqueología, y el estudio funcional de los sistemas sociales bajo el nombre de antropología social. Pienso que hay muchas desventajas al mezclar los dos temas y confundirlos. Véase 'The Methods of Ethnology and Social Anthropology' (*South African Journal of Science*, págs. 124-147, 1923).
9. *Primitive Society*, pág 411. El siguiente pasaje de 'The Concept of the Guardian Spirit in North America' de la doctora Ruth Benedict es una afirmación concisa de este punto de vista (*Memoirs*, Asociación Antropológica Americana, 29, 1923), pág. 84: 'Por lo que podemos ver, es un hecho esencial de la naturaleza humana que el hombre construye su cultura de elementos dispares, combinándolos y recombinándolos; y hasta que abandonemos la superstición de que el resultado es un organismo funcionalmente interrelacionado, seremos incapaces de ver nuestra vida cultural objetivamente, o de controlar sus manifestaciones'. Pienso que probablemente ni el profesor Lowie ni la doctora Benedict mantendrían, en el presente, esta visión de la naturaleza de la cultura.

19. Sobre la estructura social*

Algunos amigos me sugirieron que utilizase esta ocasión para ofrecer algunas observaciones sobe mi propio punto de vista en antropología social; y ya que en mi docencia, iniciada en Cambridge y en la London School of Economics hace treinta años, he enfatizado constantemente la importancia del estudio de la estructura social, se me sugirió que dijese algo sobre el tema.

* Reimpreso con permiso de Macmillan Publishing Co., Inc., de *Structure and Function in Primitive Society*, de A. R. Radcliffe-Brown. Publicado por primera vez por The Free Press en 1952. Derechos británicos otorgados por Routledge & Kegan Paul Ltd.

Espero que me perdonarán si empiezo con una explicación personal. En más de una ocasión se me ha descrito como miembro de algo llamado la 'Escuela Funcional de Antropología Social', e incluso como su líder, o uno de sus líderes. Esta Escuela Funcional realmente no existe; es un mito inventado por el profesor Malinowski. El ha explicado cómo, citando sus propias palabras, 'el magnífico título de Escuela Funcional de Antropología' ha sido dado por mi mismo, a mi manera, y en gran parte por mi propio sentido de irresponsabilidad. La irresponsabilidad del profesor Malinowski ha tenido unos resultados desafortunados, ya que se ha extendido por la antropología una densa niebla de discusión sobre el 'funcionalismo'. El profesor Lowie ha anunciado que el primer exponente del funcionalismo, aunque no el único, en el siglo XIX fue el profesor Franz Boas. No creo que haya otro sentido, aparte del puramente cronológico, en el que pueda decirse que soy el seguidor del profesor Boas o el predecesor del profesor Malinowski. La afirmación de que soy un 'funcionalista' me parecería no tener significado.

En la ciencia natural no hay lugar para 'escuelas' en este sentido, y yo considero la antropología social como una rama de la ciencia natural. Todo científico parte del trabajo de sus predecesores, encuentra problemas que considera significativos, y por observación y razonamiento intenta hacer alguna contribución al cuerpo creciente de la teoría. La cooperación entre los científicos resulta del hecho de que trabajan sobre los mismos problemas o sobre problemas relacionados. Tal cooperación no da como resultado la formación de escuelas, en el sentido en que existen escuelas de filosofía o de pintura. No hay lugar para ortodoxias y heterodoxias en la ciencia. No hay nada más perjudicial para la ciencia que los intentos de establecer adhesión a las doctrinas. Todo lo que un profesor puede hacer es ayudar al estudiante a que comprenda y use el método científico. No es su cometido hacer discípulos.

Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales por métodos esencialmente similares a los utilizados en las ciencias físicas y biológicas. Estoy totalmente de acuerdo en llamar a la materia 'sociología comparativa', si alguien así lo desea. Es la materia, y no el nombre, lo que es importante. Como saben, hay algunos etnólogos y antropólogos que sostienen que no es posible, o al menos no es útil, aplicar los métodos teóricos de la ciencia natural a los fenómenos sociales. Para estas personas, la antropología social, como la he definido, es algo que ni existe ni existirá. Para ellos, por supuesto, mis observaciones no tendrán ningún significado, o por lo menos no el significado que yo pretendo que tengan.

Mientras yo he definido la antropología social como el estudio de la sociedad humana, hay quien la define como el estudio de la cultura. Quizá pueda pensarse que esta diferencia de definición es de menor importancia. Realmente lleva a dos tipos de estudio diferentes, entre los cuales apenas es posible obtener acuerdo en la formulación de los problemas.

Para la definición preliminar de fenómenos sociales parece suficientemente claro que debemos tratar con relaciones de asociación entre organismos individuales. En una colmena de abejas hay relaciones de asociación de la reina, las

obreras y los zánganos. Está la asociación de animales en un rebaño, de una gata y sus gatitos. Estos son fenómenos sociales; supongo que nadie los llamará fenómenos culturales. En antropología, evidentemente estamos sólo interesados en los seres humanos, y en antropología social, según la defino, lo que debemos investigar son las formas de asociación que existen entre los seres humanos.

Consideremos los hechos concretos y observables en los que está interesado el antropólogo social. Si, por ejemplo, estudiamos a los habitantes aborígenes de una parte de Australia, encontramos cierto número de seres humanos individuales en cierto entorno natural. Podemos observar los actos de comportamiento de estos individuos, incluyendo, por supuesto, sus actos de habla, y los resultados materiales de acciones pasadas. No observamos una 'cultura', ya que esta palabra denota, no una realidad concreta, sino una abstracción, y según se usa normalmente, una abstracción vaga. Pero la observación directa nos revela que estos seres humanos están relacionados por una compleja red de relaciones realmente existentes. Es esto lo que yo considero mi deber estudiar si estoy trabajando, no como etnólogo o psicólogo, sino como antropólogo social. No quiero decir que el estudio de la estructura social sea toda la antropología social, sino que lo considero la parte más fundamental de esta ciencia.

Mi opinión sobre la ciencia natural es que es la investigación sistemática de la estructura del universo según nos revelan nuestros sentidos. Hay ciertas ramas separadas de la ciencia que son importantes, cada una de las cuales trata una cierta clase o tipo de estructuras, siendo su objetivo descubrir las características de todas las estructuras de este tipo. Por tanto, la física atómica trata la estructura de los átomos; la química, la estructura de las moléculas; la cristalografía y la química coloidal, la estructura de los cristales y los coloides; y la anatomía y la fisiología las estructuras de los organismos. Yo sugiero, por tanto, que hay lugar para una rama de la ciencia natural que tenga por objetivo el descubrimiento de las características generales de esas estructuras sociales cuyas unidades componentes son seres humanos.

Los fenómenos sociales constituyen una clase diferente de fenómenos naturales. Todos, de un modo u otro, están relacionados con la existencia de estructuras sociales, tanto estando implícitas como resultando de ellas. Las estructuras sociales son tan reales como los organismos individuales. Un organismo complejo es una colección de células vivas y fluidos intersticiales dispuestos de cierto modo; y una célula viva es, de manera similar, una disposición estructural de moléculas complejas. Los fenómenos fisiológicos y psicológicos que observamos en las vidas de los organismos no son simplemente el resultado de la naturaleza de las moléculas o átomos constituyentes de los que el organismo está formado, sino que son el resultado de la estructura en que están unidos. Así también, los fenómenos sociales que observamos en cualquier sociedad humana no son el resultado inmediato de la naturaleza de los seres humanos individuales, sino el resultado de la estructura social por la que están unidos.

Debería observarse que decir que estamos estudiando estructuras sociales no es exactamente lo mismo que decir que estudiamos relaciones sociales, que es como algunos sociólogos definen su materia. Una relación social particular entre dos personas (a menos que fuesen Adán y Eva en el paraíso) existe sólo como

parte de una amplia red de relaciones sociales, incluyendo a muchas otras personas, y es esta red la que yo considero el objetivo de nuestras investigaciones.

Yo sé, por supuesto, que el término 'estructura social' se usa con diferentes sentidos, algunos muy vagos. Desgraciadamente, sucede lo mismo con muchos otros términos usados comunmente por los antropólogos. La elección de términos y sus definiciones es un asunto de conveniencia científica, pero una de las características de una ciencia, tan pronto como ha pasado el primer período de formación, es la existencia de términos técnicos que se usan con el mismo significado preciso por todos los estudiantes de esa ciencia. Lamento decir que según esta prueba, la antropología social se revela como una ciencia aún no formada. Así, deben seleccionarse definiciones que parecen ser las más convenientes para el objetivo del análisis científico.

Algunos antropólogos usan el término estructura social para referirse solamente a grupos sociales persistentes, tales como naciones, tribus y clanes, que retienen su continuidad, su identidad como grupos individuales, a pesar de los cambios en el número de sus miembros. El doctor Evans-Pritchard, en su reciente y admirable libro sobre los nuer, prefiere usar el término estructura social en este sentido. Ciertamente, la existencia de estos grupos sociales persistentes es un aspecto sumamente importante de la estructura. Pero considero más útil incluir mucho más que esto bajo el término estructura social.

En primer lugar, considero parte de la estructura social todas las relaciones sociales de persona a persona. Por ejemplo, la estructura de parentesco de cualquier sociedad consiste en relaciones duales, como entre padre e hijo, o un hermano de la madre y el hijo de la hermana de éste. En una tribu australiana toda la estructura social se basa en una serie de relaciones de persona a persona, establecidas a través de conexiones genealógicas.

En segundo lugar, incluyo bajo la estructura social la diferenciación de individuos y de clases por su papel social. Las diferentes posiciones sociales de hombres y mujeres, de jefes y súbditos, de patronos y empleados, son tan determinantes de relaciones sociales como la pertenencia a diferentes clanes o naciones.

En el estudio de la estructura social, la realidad concreta en la que estamos interesados es el grupo de relaciones realmente existentes, en un momento dado, que unen a ciertos seres humanos. Pero no es esto lo que intentamos describir en su particularidad. La ciencia (diferente de la historia o la biografía) no está interesada en lo particular sino sólo en lo general, en los tipos, en los acontecimientos que se repiten. Las relaciones reales de Tom, Dick y Harry o el comportamiento de Jack y Jill pueden figurar en nuestras anotaciones de campo e ilustrar una descripción general. Pero lo que necesitamos para fines científicos es una relación de la forma de la estructura. Por ejemplo, si en una tribu australiana observo un número de casos de comportamiento entre personas que están en relación hermano de la madre e hijo de la hermana, es para poder registrar del modo más preciso posible la forma normal o general de esta relación, abstraída de las variaciones de casos particulares, aunque considerando esas variaciones.

Esta importante distinción entre la estructura como una realidad concreta realmente existente, para ser directamente observada, y la forma estructural, como lo que el trabajador de campo describe, quizá pueda aclararse por una consideración de la continuidad de la estructura social a través del tiempo, una continuidad que no es estática como la de un edificio, sino una continuidad dinámica como la de la estructura orgánica de un cuerpo vivo. Durante la vida de un organismo su estructura se renueva constantemente; y, de manera similar, la vida social renueva constantemente la estructura social. Así, las relaciones reales de personas y grupos de personas cambian de año en año, o incluso de día en día. En una comunidad entran nuevos miembros por nacimiento o inmigración; otros la dejan por muerte o emigración. Hay matrimonios y divorcios. Los amigos pueden convertirse en enemigos, o los enemigos pueden hacer las paces y convertirse en amigos. Pero, mientras que la estructura real cambia de este modo, la forma estructural general puede permanecer relativamente constante durante un periodo más largo o más corto. Así, si visito una comunidad relativamente estable y la visito de nuevo tras un intervalo de diez años, veré que muchos de sus miembros han muerto y otros han nacido; los miembros que sobreviven tienen diez años más y sus relaciones mutuas pueden haber cambiado de muchos modos. Sin embargo, puedo encontrarme con que los tipos de relaciones que puedo observar no son muy diferentes de los que observé diez años atrás. La forma estructural ha cambiado poco.

Por otra parte, la forma estructural puede cambiar, a veces gradualmente, a veces de manera repentina, como en las revoluciones y en las conquistas militares. Pero, incluso en los cambios más revolucionarios, se mantiene cierta continuidad de estructura.

Debo decir una palabra sobre el aspecto especial de la estructura social. Raramente encontramos una comunidad absolutamente aislada, sin ningún contacto exterior. En el momento actual de la historia, la red de relaciones sociales se extiende por todo el mundo, sin ninguna solución absoluta de continuidad en ningún lugar. Esto da lugar a una dificultad a la que creo que los sociólogos no se han enfrentado realmente, la dificultad de definir el significado del término 'una sociedad'. Ellos hablan a menudo de sociedades como si estas fuesen entidades discretas, diferenciables como, por ejemplo, cuando se nos dice que una sociedad es un organismo. ¿Es el Imperio Británico una sociedad o un grupo de sociedades? ¿Es una aldea china una sociedad, o es simplemente un fragmento de la República de China?

Si decimos que nuestro tema es el estudio y la comparación de las sociedades humanas, deberíamos ser capaces de decir cuáles son las entidades unitarias en que estamos interesados.

Si tomamos una localidad adecuada, de un tamaño adecuado, podemos estudiar el sistema estructural según aparece en esta región, es decir, la red de relaciones que conecta a los habitantes entre ellos mismos y con la gente de otras regiones. Así, podemos observar, describir y comparar los sistemas de estructura social de tantas localidades como deseemos. Para ilustrar lo que quiero decir, puedo referirme a dos estudios recientes de la Universidad de Chicago, uno de un pueblo japonés, Suye Mura, hecho por el doctor John Embree, y el otro de una comunidd franco-canadiense, St. Denis, del doctor Horace Miner.

Estrechamente relacionada con esta concepción de estructura social está la concepción de 'personalidad social' como la posición ocupada por un ser huma-

no en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones con los demás. Todo ser humano que vive en la sociedad es dos cosas: es un individuo y también una persona. Como individuo, es un organismo biológico, una colección de muchas moléculas organizadas en una estructura compleja, dentro de la cual, durante tanto tiempo como persiste, ocurren acciones y reacciones fisiológicas y psicológicas, procesos y cambios. Los seres humanos como individuos son objeto de estudio para fisiólogos y psicólogos. El ser humano como persona es un complejo de relaciones sociales. Es un ciudadano de Inglaterra, un marido y un padre, un albañil, un miembro de una congregación particular metodista, un votante de un determinado distrito electoral, un miembro de su sindicato, un afiliado al partido laboralista, etc. Obsérvese que cada una de estas descripciones se refiere a una relación social, o a un lugar en una estructura social. Obsérvese también que una personalidad social es algo que cambia durante el curso de la vida de la persona. Como persona, el ser humano es el objeto de estudio para el antropólogo social. No podemos estudiar a las personas si no es en términos de las personas, que son las unidades de las que se compone.

Si alguien me dice que un individuo y una persona son realmente lo mismo, le recordaría el credo cristiano. Dios es tres personas, pero decir que El es tres individuos es ser culpable de una herejía por la que muchos hombres fueron condenados a muerte. Pero el no poder distinguir entre individuo y persona no es simplemente una herejía en religión; es peor que eso; es una fuente de confusión en ciencia.

Espero haber definido suficientemente el tema de lo que yo considero una rama muy importante de la antropología social. El método a adoptar se sigue inmediatamente de esta definición. Debe combinarse con el estudio intensivo de sociedades particulares (es decir, de los sistemas estructurales observables en comunidades particulares) la comparación sistemática de muchas sociedades (o sistemas estructurales de tipos diferentes). El uso de la comparación es indispensable. El estudio de una sociedad particular puede proveer materiales para el estudio comparativo, o puede permitir hipótesis, que deben ser probadas con referencia a otras sociedades; no puede dar resultados demostrados.

Nuestro primer cometido es aprender todo lo que podamos sobre las variedades, o diversidades, de los sistemas estructurales. Esto requiere investigación de campo. Muchos escritores de descripciones etnográficas no intentan darnos una relación sistemática de la estructura social. Pero algunos antropólogos sociales, aquí y en América, reconocen la importancia de tales datos, y su trabajo nos proporciona un cuerpo de material en constante crecimiento para nuestro estudio. Además, sus investigaciones ya no están confinadas a las llamadas sociedades 'primitivas', sino que se extienden a comunidades en regiones como Sicilia, Irlanda, Japón, Canadá y Estados Unidos.

No obstante, si vamos a tener una morfología comparativa real de sociedades, debemos intentar construir algún tipo de clasificación de tipos de sistemas estructurales. Esta es una tarea compleja y difícil, a la que yo mismo he dedicado mi atención durante treinta años. Es el tipo de tarea que necesita la cooperación de un número de estudiantes y creo que puedo contar con los dedos de la mano los que están interesados en ella actualmente. Sin embargo, creo que se está haciendo

algún progreso. No obstante, dicho trabajo no da resultados espectaculares y un libro sobre el tema no sería un *best-seller* antropológico.

Deberíamos recordar que la química y la biología no se convirtieron en ciencias totalmente formadas hasta que se hubo progresado considerablemente en la clasificación sistemática de lo que estamos tratando, sustancias en un caso, y plantas y animales en el otro.

Además de este estudio morfológico, que consiste en la definición, comparación y clasificación de diversos sistemas estructurales, hay un estudio fisiológico. El problema es: ¿cómo persisten los sistemas estructurales?, ¿cuáles son los mecanismos que mantienen viva una red de relaciones sociales, y cómo trabajan? Al usar los términos morfología y fisiología, puede parecer que vuelve a la analogía entre sociedad y organismo, que fue tan popular entre los filósofos medievales, usada y a menudo mal interpretada por los sociólogos del siglo XIX, y es totalmente rechazada por muchos escritores modernos. Pero las analogías, usadas apropiadamente, son importantes ayudas para el pensamiento científico y hay una analogía real y significativa entre estructura orgánica y estructura social.

En lo que estoy llamando fisiología social no sólo estamos interesados en la estructura social, sino en todo tipo de fenómeno social. La moral, la ley, la etiqueta, la religión, el gobierno y la educación son parte del complejo mecanismo por el cual una estructura social existe y persiste. Si tomamos el punto de vista estructural, estudiamos estas cosas, y no en abstracto o aisladas, sino en sus relaciones, con referencia al modo en que dependen o afectan a las relaciones sociales ente personas y grupos de personas. Aquí, no puedo hacer más que ofrecer unas breves ilustraciones de lo que esto significa.

Consideremos en primer lugar el estudio del lenguaje. Una lengua es una serie conectada de usos verbales observados dentro de una determinada comunidad lingüística. La existencia de comunidades lingüísticas y sus tamaños son características de estructura social. Por tanto, hay cierta relación muy general entre estructura social y lenguaje. Pero si consideramos las características especiales de una lengua particular —su fonología, su morfología e incluso en cierto modo su vocabulario— no hay ninguna conexión directa de determinación unilateral o mutua entre éstas y las características especiales de la estructura social de la comunidad en la que se habla esta lengua. Podemos concebir fácilmente que dos sociedades puedan tener formas muy similares de estructura social y tipos muy diferentes de lenguaje, o viceversa. La coincidencia de una forma particular de estructura social y una lengua particular en una comunidad dada es siempre el resultado de un accidente histórico. Está claro que puede haber ciertas interacciones indirectas o remotas entre estructura social y lenguaje, pero éstas parecerían ser de menor importancia. Así, el estudio comparativo general de las lenguas puede llevarse a cabo de manera provechosa como una rama relativamente independiente de la ciencia, en la cual la lengua se considera independientemente de la estructura social de la comunidad en que se habla.

Pero, por otra parte, hay ciertas características de la historia lingüística conectadas específicamente con la estructura social. Puede ponerse como ejemplo de fenómenos estructurales el proceso por el cual el latín, de ser la lengua de la pequeña región del Lacio, llegó a ser la lengua de una considerable parte de

Europa, desplazando a las demás lenguas itálicas, etruscas y a muchas lenguas celtas; y el siguiente proceso inverso por el cual el latín se dividió en diversas formas locales de lenguaje, que finalmente se convirtieron en las actuales lenguas románicas.

Así, la expansión de la lengua, la unificación de un número de comunidades en una sola comunidad lingüística, y el proceso inverso de subdivisión en diferentes comunidades lingüísticas, son fenómenos de estructura social. También lo son esos casos en que, en las sociedades que tienen una estructura de clase, hay diferencias del uso verbal en clases diferentes.

He considerado el lenguaje en primer lugar, porque creo que la lingüística es la rama de la antropología social que puede estudiarse más provechosamente sin referencia a la estructura social. Hay una razón para ello. La serie de usos verbales que constituyen un lenguaje forma un sistema, y los sistemas de este tipo pueden ser comparados para descubrir sus caracteres abstractos o generales, cuya determinación puede darnos leyes, las cuales serán específicamente leyes de lingüística.

Consideremos brevemente algunas otras ramas de la antropología social y su relación con el estudio de la estructura social. Si tomamos la vida social de una comunidad local durante un período, pongamos un año, podemos observar cierta suma total de actividades llevadas a cabo por personas que componen esta localidad. También podemos observar cierto reparto de estas actividades; una persona hace ciertas cosas, otra persona hace otras. Este reparto de actividades, equivalente a lo que a veces se llama división social del trabajo, es una característica importante de la estructura social. Ahora, las actividades se realizan porque proporcionan algún tipo de 'gratificación', como yo propongo llamarla, y el rasgo característico de la vida social es que las actividades de ciertas personas proporcionan gratificaciones a otras personas. En un simple ejemplo, cuando un aborigen australiano va de caza, consigue carne, no sólo para él, sino también para su mujer e hijos, e incluso para otros parientes a quienes tiene el deber de dar carne cuando la tiene. Así, en una sociedad no hay solamente un reparto de actividades, sino también un reparto de las gratificaciones que resultan de ellas, y algún tipo de mecanismo social relativamente simple o, a veces, muy complejo, por el cual el sistema funciona.

Este mecanismo, o ciertos aspectos de él, constituye el tema especial que estudian los economistas. Están interesados en qué tipos y cantidades de bienes se producen, cómo se distribuyen (es decir, su circulación de persona a persona, o de región a región), y el modo del que se dispone de ellos. Así, las llamadas instituciones económicas se estudian ampliamente con más o menos abstracción del resto del sistema social. Este método proporciona sin duda resultados útiles, particularmente en el estudio de las complejas sociedades modernas. Su debilidad se hace aparente en cuanto intentamos aplicarlo al intercambio de bienes en las llamadas sociedades primitivas.

El mecanismo económico de una sociedad aparece bajo una luz totalmente nueva si se estudia en relación con la estructura social. El intercambio de bienes y servicios depende de, es el resultado de, y al mismo tiempo es un medio para mantener una cierta estructura, una red de relaciones entre personas y grupos de personas. Para los economistas y políticos de Canadá el *potlatch* de los indios del noroeste de América era simplemente una ruinosa locura y, por tanto, fue prohibido. Para el antropólogo, era el mecanismo para mantener una estructura social de linajes, clanes y mitades, con el que se combinaba un orden de rango definido por privilegio.

Cualquier entendimiento completo de las instituciones económicas de las sociedades humanas requiere que éstas se estudien desde dos ángulos. Desde uno de ellos el sistema económico se considera el mecanismo por el cual se producen, transportan, transfieren y utilizan bienes de varios tipos y en varias cantidades. Desde el otro, el sistema económico es una serie de relaciones entre personas y grupos que mantiene, y es mantenido por, este intercambio o circulación de bienes y servicios. Desde el último punto de vista, el estudio de la vida económica de las sociedades ocupa su lugar como parte del estudio general de la estructura social.

Las relaciones sociales sólo son observadas, y sólo pueden describirse, con referencia al comportamiento recíproco de las personas relacionadas. Por tanto, la forma de una estructura social debe describirse por los modelos de conducta a los que se ajustan los individuos y grupos en sus relaciones mutuas. Estos modelos se formulan parcialmente en normas que, en nuestra propia sociedad, distinguimos como normas de etiqueta, morales y legales. Las normas, claro está, sólo existen mediante el reconocimiento de los miembros de la sociedad; tanto en su reconocimiento verbal, cuando se establecen como normas, como en la observación en el comportamiento. Estos dos modos de conocimiento, como todo trabajador de campo sabe, no son lo mismo y ambos deben tenerse en cuenta.

Si digo que en cualquier sociedad las normas de etiqueta, morales y legales son parte del mecanismo por el que cierto grupo de relaciones sociales se mantiene vivo, supongo que esta afirmación se recibirá como un truismo. Pero es uno de esos truismos que aceptan muchos escritores sobre la sociedad humana, aunque lo ignoran en discusiones teóricas, o en sus análisis descriptivos. La cuestión no es que las normas existen en toda sociedad, sino que lo que necesitamos saber para un entendimiento científico es simplemente cómo funcionan estas cosas en casos generales y particulares.

Consideremos, por ejemplo, el estudio del Derecho. Si se examina la literatura sobre jurisprudencia se verá que las instituciones legales se estudian mayoritariamente con más o menos abstracción del resto del sistema social del que son una parte. Este es sin duda el método más conveniente para los abogados en sus estudios profesionales. Pero, para cualquier investigación de la naturaleza del Derecho es insuficiente. Los datos con los que debe tratar un científico son acontecimientos que ocurren y que pueden observarse. En el campo del Derecho, los acontecimientos que el científico social puede observar y así tomar como datos son los procedimientos que tienen lugar en los palacios de justicia. Estos son la realidad, y para el antropólogo social son el mecanismo o proceso por el que ciertas relaciones sociales definibles entre personas y grupos se restauran, mantienen o modifican. El Derecho es una parte del mecanismo por el que se mantiene una cierta estructura social. El sistema de leyes de una sociedad particular sólo puede entenderse completamente si se estudia en relación con la

estructura social, y, a la inversa, el entendimiento de la estructura social requiere, entre otras cosas, un estudio sistemático de las instituciones legales.

He hablado sobre relaciones sociales, pero no he ofrecido una definición precisa. Una relación social existe entre dos o más organismos individuales cuando hay algún ajuste de sus intereses respectivos, por convergencia de interés, o por limitación de conflictos que pueden surgir por la divergencia de intereses. Aquí, uso el término 'interés' en el más amplio sentido, para hacer referencia a todo comportamiento que consideremos intencionado. Hablar de un interés implica un sujeto y un objeto y una relación entre ellos. Siempre que decimos que un sujeto tiene un cierto interés en un objeto podemos afirmar lo mismo, diciendo que el objeto tiene cierto valor para el sujeto. Interés y valor son términos correlativos, los cuales hacen referencia a los dos lados de una relación asimétrica.

Así, el estudio de la estructura social conduce inmediatamente al estudio de los intereses y valores como los determinantes de las relaciones sociales. Una relación social no resulta de la similitud de intereses, sino que proviene del interés mutuo de las personas entre sí, o de uno o más intereses comunes, o de la combinación de ambos. La forma más simple de solidaridad social está donde dos personas están interesadas en causar cierto resultado y cooperan con este fin. Cuando dos o más personas tienen un *interés común* en un objeto, se puede decir que este objeto tiene un *valor social* para las personas así asociadas. Entonces, si prácticamente todos los miembros de una sociedad tienen interés en el cumplimiento de las leyes, podemos decir que la ley tiene un valor social. El estudio de los valores sociales en este sentido es, por tanto, una parte del estudio de la estructura social.

En una obra anterior, enfoqué desde este punto de vista el estudio de lo que pueden llamarse convenientemente valores rituales, es decir, los valores expresados en ritos y mitos. Quizá sea de nuevo un truismo decir que la religión es el cemento que mantiene unida la sociedad. Pero, para un entendimiento científico necesitamos saber cómo hace esto, y éste es un tema para largas investigaciones en muchas formas diferentes de sociedad.

Como último ejemplo, permitidme hacer alusión al estudio de la magia y la brujería, sobre el que existe una extensa literatura antropológica. Señalaría el trabajo del doctor Evans-Pritchard sobre los azandes como ejemplo iluminador de lo que puede hacerse cuando estas cosas se investigan sistemáticamente en términos de la parte que representan en las relaciones sociales de los miembros de una comunidad.

Desde el punto de vista que he intentado describir brevemente, las instituciones sociales, en el sentido de modos regularizados de conducta, constituyen el mecanismo por el que una estructura social, una red de relaciones sociales, mantiene su existencia y su continuidad. Dudo en usar el término 'función', que en los últimos años ha sido tan usado y mal usado con multitud de significados, algunos de ellos muy vagos. En vez de usarse, como los términos científicos deben usarse, para ayudar a hacer distinciones, ahora se usa para confundir cosas que deberían diferenciarse. Ya que a menudo se usan en lugar de palabras más ordinarias como 'uso', 'propósito' y 'significado'. Me parece más conveniente y sensato, así como más académico, hablar del uso o usos de un hacha, del significado de una palabra o símbolo, del propósito de una ley de legislación, más que usar la palabra función para todas estas cosas. 'Función' ha sido un término técnico muy útil en fisiología y, por analogía con su uso en esa ciencia, sería un medio muy conveniente para expresar un concepto importante en la ciencia social. Como estoy acostumbrado a usar la palabra, siguiendo a Durkheim y a otros, definiría la función social de un modo de actividad, o modo de pensamiento socialmente regularizado, como su relación con la estructura social, a cuya existencia y continuidad contribuye de alguna manera. De manera análoga, en un organismo vivo, la función fisiológica de los latidos del corazón, o la secreción de jugos gástricos, es su relación con la estructura orgánica, a cuya existencia o continuidad contribuye de algún modo. Es en este sentido en el que yo estoy interesado en tales cosas como la función social del castigo del crimen, o la función social de los ritos totémicos de las tribus australianas, o de los ritos funerarios de los isleños andamaneses. Pero esto no es lo que el profesor Malinowski o el profesor Lowie entienden por antropología funcional.

Además de estas dos divisiones del estudio de la estructura social, que yo he llamado morfología social y fisiología social, hay una tercera, la investigación de los procesos a través de los cuales cambian las estructuras sociales, de cómo surgen nuevas formas de estructuras. Los estudios del cambio social en las sociedades no literarias se han confinado necesariamente por completo a un tipo especial de proceso de cambio, la modificación de la vida social bajo la influencia o dominio de los invasores o conquistadores europeos.

Recientemente se ha convertido en una moda entre algunos antropólogos tratar los cambios de este tipo en términos de lo que se llama 'contacto cultural'. Por este término entendemos los efectos unilaterales y bilaterales de interacción entre dos sociedades, grupos, clases o regiones que tienen formas diferentes de vida social, instituciones diferentes, usos e ideas. Así, en el siglo XVIII hubo un importante intercambio de ideas entre Francia y Gran Bretaña, y en el siglo XIX hubo una notable influencia del pensamiento alemán sobre Francia y Gran Bretaña. Está claro que estas interacciones son una característica constante de la vida social, pero no suponen necesariamente ningún cambio notable de estructura social.

Los cambios que están teniendo lugar en los pueblos iletrados de Africa son de tipo diferente. Consideremos una colonia o posesión africana de una nación europea. Hay una región que anteriormente estuvo habitada por africanos con una estructura social propia. Los europeos, mediante medios pacíficos o forzosos, establecen control sobre una región, bajo lo que llamamos régimen 'colonial'. Surge una nueva estructura social y se desarrolla. Ahora, en la población hay cierto número de europeos-gobierno, oficiales, misioneros, comerciantes y, algunos casos, colonos. La vida social de la región ya no es simplemente un proceso que depende de las relaciones e interacciones de las gentes nativas. Crece una nueva estructura política y económica en la que los europeos, aunque son pocos, ejercen una influencia dominante. Los europeos y los africanos constituyen clases diferentes dentro de la nueva estructura, con lenguas diferentes, costumbres y modos de vida diferentes, e ideas y valores diferentes. Un término adecuado para

las sociedades de este tipo sería el de sociedades 'compuestas'; también se ha sugerido el término sociedades 'plurales'. Un complejo ejemplo de sociedad compuesta lo proporciona la Unión Sudafricana, con su estructura política y económica única y una población que incluye las gentes de habla inglesa y de habla africana descendientes de europeos; la llamada 'gente de color' de la Provincia del Cabo, descendientes de holandeses y hotentotes; los hotentotes que quedan; los 'malayos' de Ciudad del Cabo, descendientes de personas del archipiélago Malayo; hindúes y mahometanos de la India y sus descendientes; y un cierto número de tribus bantús que constituyen la mayoría de la población de la Unión, considerada como total.

El estudio de las sociedades compuestas, la descripción y análisis de los procesos de cambio en ellas, es una tarea compleja y difícil. El intento de simplificarla considerando el proceso como algo en el que dos o más 'culturas' se interrelacionan, como es el método sugerido por Malinowski en su *Introduction to Memorandum XV of the International Institute of African Language and Culture* sobre *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (1938), es simplemente una manera de evitar la realidad. Lo que está sucediendo en Sudáfrica, por ejemplo, no es la interacción de la cultura británica, africander (o boer), la hotentote, y varias culturas bantús e indias, sino la interacción de individuos y grupos dentro de una estructura social establecida que está en proceso de cambio. Lo que está sucediendo en una tribu transkeiana, por ejemplo, sólo puede describirse reconociendo que la tribu se ha incorporado en un amplio sistema estructural político y económico.

Para el estudio científico de sociedades primitivas en condiciones en que son libres del dominio de sociedades más avanzadas, dominio que crea esas sociedades compuestas, desgraciadamente tenemos una falta casi total de auténticos datos históricos. No podemos estudiar, sino sólo especular, sobre los procesos de cambio que tuvieron lugar en el pasado, del que no tenemos datos. Los antropólogos especulan sobre cambios anteriores en las sociedades de los aborígenes australianos, o los habitantes de Melanesia, pero tales especulaciones no son historia y no pueden usarse en ciencia. Para el estudio del cambio social en sociedades distintas a las compuestas a las que se ha hecho referencia, tenemos que confiar en el trabajo de los historiadores que tratan con datos auténticos.

Se sabe que, en ciertos círculos antropológicos, el término 'antropólogo evolucionista' es casi un término despectivo. No obstante, se aplica sin mucha discriminación. Así, se llama evolucionista a Lewis Morgan, aunque rechazó la teoría de la evolución orgánica y, en relación con la sociedad, creyó, no en la evolución, sino en el progreso, al que consideró como material constante y mejora moral de la humanidad, desde los instrumentos de piedra y la promiscuidad sexual a las máquinas de vapor y el matrimonio monógamo de Rochester, N. Y. Pero, incluso antievolucionistas, como Boas, creen en el progreso.

Creo que es conveniente usar el término 'progreso' para referirnos al proceso mediante el cual los seres humanos adquieren un mayor control sobre el entorno físico a través del aumento de conocimiento y mejora de la técnica mediante inventos y descubrimientos. El modo en que ahora podemos destruir partes

considerables de ciudades desde el aire es uno de los últimos resultados chocantes del progreso. Progreso no es lo mismo que evolución social, pero está estrechamente relacionado con ella.

Evolución, según yo entiendo el término, se refiere específicamente a un proceso de aparición de nuevas formas de estructura. La evolución orgánica tiene dos características importantes: 1) en el curso de ella, un pequeño número de tipos de organismos han dado lugar a un número mucho mayor de tipos; 2) han surgido formas más complejas de estructura orgánica mediante el desarrollo de formas más simples. Mientras que yo soy incapaz de conseguir algún significado determinado para tales frases, como la evolución de la cultura o la evolución del lenguaje, creo que la evolución social es una realidad que el antropólogo social debería reconocer y estudiar. Como la evolución orgánica, puede definirse mediante dos características. Ha habido un proceso mediante el cual, de un pequeño número de formas de estructura social, han surgido muchas formas diferentes en el curso de la historia; es decir, ha habido un proceso de diversificación. En segundo lugar, a través de este proceso, formas más complejas de estructuras sociales se han desarrollado de formas más simples o las han reemplazado.

Cómo han de clasificarse los sistemas estructurales teniendo en cuenta su mayor o menor complejidad, es un problema que requiere ser investigado. Pero existen pruebas de una estrecha correlación entre complejidad y otra característica de los sistemas estructurales, principalmente la amplitud del campo de las relaciones sociales. En un sistema estructural con un campo social total reducido, una persona media o típica tiene relaciones sociales directas o indirectas sólo con un pequeño número de personas. En sistemas de este tipo podemos encontrar que la comunidad lingüística (el cuerpo de personas que hablan una lengua) oscila entre 250 a 500 personas, mientras que la comunidad política es menor, y las relaciones económicas mediante el intercambio de bienes y servicios tienen un alcance muy reducido. Aparte de la diferenciación de papel social entre personas o clases. Podemos comparar con esto los sistemas de estructura social que existen hoy en Gran Bretaña o en Estados Unidos. Así, el proceso de la historia humana, al que creo que se le puede aplicar apropiadamente el término evolución social, puede definirse como el proceso mediante el cual han surgido, sistemas de gran alcance de estructura social a partir de sistemas de pequeña escala, o los han reemplazado. Tanto si esta visión es aceptable o no, sugiero que el concepto de evolución social exige ser definido en términos de estructura social.

En esta ocasión no hay tiempo para descubrir las relaciones del estudio de la estructura social con el estudio de la cultura. Les referiría al libro titulado *Naven*, de Gregory Bateson, como un intento interesante de unir los dos tipos de estudio. No he pretendido tratar la antropología social como un todo y con todas sus ramas y divisiones. Tan sólo he intentado dar una idea muy general del tipo de estudio al que he encontrado científicamente provechoso dedicar una parte considerable y creciente de mi tiempo y energía. Creo que, de algún modo, he encontrado la única recompensa que buscaba, una cierta percepción de la naturaleza del mundo del que formamos parte, lo cual sólo puede permitir la búsqueda paciente del método de la ciencia natural.

CUARTA PARTE

Ecología cultural y teoría neoevolutiva

Julian Steward
1902-1972

Antecedentes

Julian Steward nació en Washington, D. C. Fue el segundo hijo del presidente del tribunal de exámenes de la oficina de patentes de Estados Unidos.

En su primer año en la Universidad de California, en 1921, se matriculó en un curso de introducción a la antropología que impartían Alfred Kroeber, Robert Lowie y Edward Winslow Gifford. Al año siguiente pasó a Cornell, donde consiguió su licenciatura en letras. El presidente de Cornell, Livingston Farrand, antropólogo, le aconsejó regresar a California. Lo hizo, y en Berkeley, Steward, él y sus compañeros (incluyendo William Duncan Strong, Lloyd Warner y Ralph Beals) se interesaron por el papel del entorno físico en la cultura, interés que tomaron de Carl Sauer, del departamento de geografía.

Steward pasó sus veranos haciendo estudios arqueológicos y etnográficos a lo largo del río Columbia y en el valle de Owen. Durante este período descubrió las prácticas de los mono orientales, que practicaban el regadío sistemático de tubérculos y plantas de semillas silvestres, aunque no se plantasen o cultivasen.

Durante 1929 recopiló una descripción y análisis de rasgos de petroglifos en California, Nevada, Utah y Baja California. Su análisis descubrió indicaciones de cronología y función, pero el trabajo pesado le hizo perder interés en el enfoque del rasgo cultural. El mismo año acabó su doctorado con una tesis titulada *The Ceremonial Buffon of the American Indian* (publicada en 1931).

Steward pasó los años de la Gran Depresión en las universidades de Michigan, Utah y California. Trabajó principalmente en la arqueología del Great Basin, especialmente las cuevas en las terrazas antiguas de la región del Gran Lago Salado.

En 1934 se casó con Jane Cannon y ambos iniciaron dos años de investigación etnográfica sobre las culturas shoshonas. Este trabajo dio como resultado la monografía, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups* (1938), dos grandes inventarios de detalles culturales localizados y algunos artículos.

En 1935, cuando Steward fue nombrado antropólogo asociado del Departamento de Etnología Americana, tuvo oportunidad de ampliar su campo de trabajo. Hizo antropología aplicada con John Collier, comisario de asuntos indios, y trabajo de campo en Ecuador y Perú y entre los indios carrier de Columbia Británica.

En 1936, en *The Economic and Social Basis of Primitive Bands*, comparó la ecología, densidad de población, tamaño de grupo, y las reglas del matrimonio de sociedades cazadoras y recolectoras como base para una teoría de la organización social primaria.

En 1940, Steward resumió una fase de su obra en «Native Cultures of the Intermontane (Great Basin) Area» y empezó su amplio estudio sobre las culturas indias sudamericanas. Una consecuencia fue la formación de la Inter-American Society of Anthropology and Geography, con un periódico, *Acta Americana*. Estableció y fue el primer director del Institute of Social Anthropology, establecido dentro de la Smithsonian Institution para enseñar en México, Perú, Brasil y Colombia, y para llevar la investigación de campo sobre aspectos prácticos de las culturas latinoamericanas contemporáneas.

En 1946, después de completar *Handbook of South American Indians* y de que el Instituto tuviese un nuevo director, Steward obtuvo una cátedra en la Universidad de Columbia. En 1947, él y algunos colaboradores iniciaron un proyecto sobre Puerto Rico, cuyo informe final apareció en 1956. Su libro *Area Research: theory and Practice*, fue el resultado de este estudio.

Entre 1952 (cuando se convirtió en profesor investigador en la Universidad de Illinois) y 1959 escribió y editó una importante colección de obras: *Theory of Culture Change* (1955), *The People of Puerto Rico* (1956), y *Native Peoples of South American* (1959 con Louis Faron). Durante este periodo también editó los simposios *Irrigation Civilizations* (1955) y *Perspectives on Plantations* (1957).

Una beca Ford, en 1956, permitió a Steward empezar un nuevo programa de investigación sobre las regularidades de diferentes culturas, en el que describió y analizó las consecuencias diferentes de la industrialización y la urbanización en varias sociedades como el noroeste de México, los Andes centrales, el oeste de Africa, el este de Africa, Indonesia y Japón. En 1957, un grupo de antropólogos inició un extenso trabajo de campo. Entre ellos estaba Stanley Diamond en Nigeria, Edward Winter y Thomas Beidelman en Tanganika, Robert Manners en Kenia, Frederic Lehman en Birmania, Richard Downs en Malaya, Toshinao Yoneyma en Japón, Charles Erasmus en México y Sol Miller y Louis Faron en Perú. Steward y su mujer pasaron el periodo de 1957-1958 visitando los equipos que operaban en Tanganika, Kenia, Malaya y Japón.

En 1959, Steward fue nombrado uno de los cinco miembros del Center for Advance Study. Junto a Oscar Lewis y John McGregor ayudó a establecer el departamento independiente de Antropología en esta escuela. Estuvo en la Universidad de Illinois hasta su muerte en 1972, causada por una enfermedad circulatoria.

Introducción

Steward trabajó en una época y sobre una serie de problemas que se le presentaron con una difícil contradicción: la fascinación de los antropólogos había girado casi totalmente de la cultura a las culturas, y el péndulo se alejaba todo lo posible de la evolución. El problema de Steward era encontrar una visión aceptable de la evolución sin quitar la «s» de «culturas». Este problema hizo que Steward fuese poco convencional con la teoría evolutiva.

El énfasis de Steward en la ecología, los tipos culturales y la evolución multilineal dio a la antropología de las décadas de 1930 y 1940 una alternativa viable a los enfoques «tradicionales» de la evolución culural. A diferencia de los evolucionistas clásicos, la obra de Steward acentúa la individualidad de las diferentes culturas. Afirma que toda la experiencia humana no puede reducirse a unas cuantas etapas distintas de desarrollo cultural.

La «evolución multilineal», como Steward llamó a su enfoque, no mantiene que las etapas universales del desarrollo existan. Es una metodología preocupada por la regularidad en el cambio social, cuyo objetivo es desarrollar leyes culturales empíricamente.

La evolución multilineal se organiza en torno a modelos paralelos de desarrollo, que se consideran tipos culturales. Los tipos tienen validez para diferentes culturas y muestran las siguientes características: 1) se componen de elementos culturales seleccionados más que de culturas como totalidades; 2) estos elementos culturales deben seleccionarse con relación a un problema y a un marco de referencia, y 3) los elementos culturales que se han seleccionado deben tener las mismas relaciones funcionales en cada cultura adaptándose al tipo. Algunos tipos culturales conocidos son el feudalismo, el despotismo oriental y el grupo patrilineal.

El mismo Steward reconoció el grupo patrilineal como tipo cultural por primera vez. Tiene los siguientes elementos seleccionados: 1) patrilinealidad, 2) patrilocalidad, 3) exogamia, 4) propiedad de tierra, y 5) cierto tipo de composición de linaje. Según Steward, estos elementos culturales seleccionados se repiten en las diferentes culturas. Se encuentran entre los bosquimanos de Sudáfrica, los australianos, los tasmanios, algunos grupos shoshones y en otras culturas.

La esencia cultural básica en el grupo patrilineal como tipo es un resultado de adaptación ambiental. La uniformidad del tipo es el resultado de una explotación similar del entorno por todos estos grupos. El número de tipos culturales puede ser grande, y no puede organizarse en amplias categorías evolutivas.

Los tipos culturales ocurren como adaptaciones culturales al entorno, cada uno representando un nivel de integración sociocultural. No obstante, la adaptación del hombre a su entorno es diferente a la de otros organismos vivos. El hombre se adapta mucho más rápidamente a través de su cultura, la cual es una entidad superorgánica, que a través de su organismo.

Los conceptos de adaptación cultural de Steward son teóricamente importantes porque rompen el argumento circular de que sólo la cultura puede explicar la cultura, que en cierto sentido sigue siendo verdad. La clave para la adaptación de una cultura es su tecnología; el método de la ecología cultural desarrollado por Steward acentúa la tecnología. El método de la ecología cultural tiene tres aspectos: 1) el análisis de métodos de producción en el entorno debe analizarse; 2) el modelo de comportamiento humano forma parte de estos métodos debe analizarse para 3) entender la relación de las técnicas de producción con los otros elementos de la cultura. Sin embargo, Steward acentúa que el grado en que las actividades productivas influyen en una cultura es siempre un problema empírico.

20. El concepto y el método de la ecología cultural*

Objetivos de los estudios ecológicos

Con el riesgo de hacer más confuso un término ya oscuro, este capítulo intenta desarrollar el concepto de ecología en relación con los seres humanos, como un mecanismo heurístico para entender el efecto del entorno sobre la cultura. Para distinguir el propósito y métodos presentes de los implicados en los conceptos de ecología biológica, humana y social, se usa el término *ecología cultural*. Ya que la ecología cultural generalmente no se entiende, es necesario empezar mostrando dónde difiere de los demás conceptos de ecología, y entonces demostrar cómo debe suplir al enfoque histórico usual de la antropología para determinar los procesos creativos involucrados en la adaptación de la cultura a su entorno.

El significado principal de ecología es «adaptación al entorno». Desde tiempos de Darwin, el entorno se ha considerado como el tejido de la vida donde todas las especies de plantas y animales se interrelacionan entre ellas y con las características físicas de una unidad particular de territorio. Según Webster[1], el significado biológico de ecología es «las mutuas relaciones entre los organismos y su entorno». El concepto de interacción de adaptación se usa para explicar el origen de nuevos genotipos en la evolución; para explicar variaciones fenotípicas; y para describir el mismo tejido de la vida en términos de competición, sucesión, climax, gradientes y otros conceptos auxiliares.

Aunque inicialmente utilizado con referencia a formaciones bióticas, naturalmente el concepto de ecología ha llegado a incluir seres humanos, ya que éstos forman parte del tejido de la vida en la mayor parte del mundo. El hombre, en la escena ecológica, sin embargo, no simplemente como otro organismo relacionado con otros organismos en función de sus características físicas. Introduce el factor superorgánico de la cultura, que también afecta y es afectado por todo el tejido de la vida. El problema de qué hacer con este factor cultural dentro de los estudios ecológicos, ha supuesto muchas dificultades metodológicas, como lo ha reconocido la mayoría de los ecologistas sociales (Alihan 1938). La principal dificultad está en la falta de claridad en cuanto a la finalidad de usar el concepto de ecología. La interrelación de características físicas, biológicas y culturales en un lugar o unidad de territorio es, normalmente, el objetivo del estudio. La ecología humana o social se considera una subdisciplina de propio derecho y no un medio para algún otro fin científico. Esencialmente descriptivo, al análisis le faltan los claros objetivos de la biología, los cuales ha usado la ecología de manera heurística para explicar varios tipos de fenómenos biológicos. Si la ecología humana o social se considera una herramienta operativa más que un fin en sí misma, se sugieren dos objetivos muy diferentes: primero, un entendimiento de las funciones orgánicas y variaciones genéticas del hombre como una especie puramente biológica; segundo, una determinación de cómo la cultura es afectada por su adaptación al entorno. Cada uno requiere sus propios conceptos y métodos.

* Reimpreso de Julian Steward, *Theory of Culture Change* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1955), págs. 30-42, con permiso del editor.

El primero, u objetivo biológico, incluye varios problemas algo diferentes, todos los cuales deben considerar al hombre en el tejido de la vida. Puesto que el hombre es un animal doméstico, todas las actividades culturales le afectan físicamente. La evolución del hominido está estrechamente relacionada con la aparición de la cultura, mientras que la aparición del *Homo sapiens* es probablemente más el resultado de causas culturales que de causas físicas. El uso de herramientas, fuego, cobijo, ropa, nuevos alimentos y otros adjuntos materiales de existencia fue obviamente importante en la evolución, pero las costumbres sociales no deberían pasarse por alto. Los grupos sociales, tal como son determinados por las costumbres del matrimonio y por actividades económicas en entornos particulares, han sido sin duda cruciales en las diferenciaciones de las poblaciones locales e incluso han contribuido a la aparición de variedades y subrazas de hombres.

El problema de explicar el comportamiento cultural del hombre es de un orden diferente al de explicar su evolución biológica. Los modelos culturales no se derivan genéticamente y, por tanto, no pueden analizarse del mismo modo que las características orgánicas. Aunque los ecologistas sociales prestan cada vez mayor atención a la cultura en sus cuestionarmientos, una explicación de la cultura por sí, como se puede ver, no ha alcanzado su objetivo. La cultura ha alcanzado merecidamente mayor énfasis como una de las muchas características de la trama local de la vida, y las herramientas de análisis todavía se toman predominantemente de la biología. Puesto que uno de los principales conceptos de la ecología biológica es la comunidad —la formación de plantas y animales que se interrelacionan en una localidad—, la ecología social o humana acentúa la comunidad humana como la unidad de estudio. Pero «comunidad» es una abstracción muy general y sin sentido. Si se considera en términos culturales, puede tener características muy diferentes dependiendo del objetivo para el cual se define. Sin embargo, la tendencia ha sido considerar las comunidades humanas y biológicas en función de los conceptos biológicos de competición, sucesión, organización territorial, migración, gradientes y similares. Todos derivados fundamentalmente del hecho que la ecología biológica subyacente es una lucha implacable y cruda por la existencia, tanto dentro como entre las especies, una competición determinada en último lugar por los potenciales genéticos para la adaptación y supervivencia en situaciones de entorno biótico particulares. La cooperación biológica, tal como en muchas formas de simbiosis, es estrictamente auxiliar a la supervivencia de las especies.

Los seres humanos no reaccionan al tejido de la vida solamente a través de sus actitudes orgánicas genéticamente derivadas. La cultura, más que el potencial genético para la adaptación, alojamiento y supervivencia, explica la naturaleza de las sociedades humanas. Además, el tejido de la vida de cualquier sociedad humana local puede ir más allá del entorno físico inmediato y la formación

biótica. En los estados, naciones e imperios, la naturaleza del grupo local está determinada por estas grandes instituciones no en menor grado que por sus adaptaciones locales. La competición de una clase u otra puede estar presente, pero siempre está determinada culturalmente y puede prescribirse tan a menudo como la no cooperación más que la competición. Si, por tanto, la naturaleza de las comunidades humanas es el objetivo de análisis, se encontrarán explicaciones a través del uso de conceptos y métodos históricos y culturales más que de conceptos biológicos, aunque, como demostraremos, los métodos históricos por sí solos son insuficientes.

Muchos escritores sobre ecología social o humana han sentido la necesidad de distinguir entre métodos y fenómenos biológicos y culturales, pero no han sacado distinciones claras. Así, Hollingshead reconoce que hay una diferencia entre un «orden ecológico arraigado principalmente en la competición» y una «organización social desarrollada a partir de la comunicación» (Hollingshead, 1940; Adams, 1935). Este intento de conceptualizar la competición como categoría totalmente distinta de otros aspectos de comportamiento culturalmente determinado es, claro está, artificial. Bates (1953), un biólogo humano, reconoce la importancia de la cultura para determinar la naturaleza de las comunidades, pero no deja claro si utilizaría la ecología humana para explicar el alcance de la adaptación biológica del hombre bajo situaciones ambientales-culturales o si está interesado en la cultura del hombre. La llamada *Chicago School* de Park, Burgess y sus seguidores, también estaba principalmente interesada en las comunidades de seres humanos, especialmente en las comunicaciones urbanas. Su metodología, según se aplica a Chicago y a otras ciudades, trata los componentes de cada una como si fuesen especies genéticamente determinadas. Al analizar la división en zonas de una ciudad moderna, tales categorías como negocios de venta, casas de venta al por mayor, empresas manufactureras y residencias de varios tipos, e incluso tales características adicionales como el nivel de delincuencia, se consideran como si cada una fuese una especie biológica luchando por conseguir zonas dentro del área urbana. Tales estudios son muy valiosos como análisis descriptivo de distribuciones espaciales de tipos de actividades en una moderna ciudad euro-americana. Sin embargo, no nos dan necesariamente ninguna información sobre adaptaciones urbanas ecológicas a nivel mundial, ya que en otras culturas y periodos la división en zonas de una ciudad siguió unos principios culturalmente prescritos muy diferentes. Por ejemplo, la mayoría de las ciudades de civilizaciones antiguas eran planeadas por una autoridad central para las funciones defensivas, administrativas y religiosas. La libre empresa, que puede haber dado lugar a la competición por zonas entre las instituciones y subsociedades que surgen de estas funciones, fue impedida por la cultura.

En estos significados, unidos a la ecología, hay implícito un problema científico fundamental. ¿Encontrar procesos o leyes universales constituye su objetivo?, o ¿se trata de explicar los fenómenos sociales? En biología, la ley de la evolución y los principios auxiliares de la ecología son aplicables a todos los tejidos de la vida sin tener en cuenta las especies y los entornos físicos incluidos. En los estudios de la ciencia social, existe un esfuerzo similar por descubrir los procesos universales de cambio cultural. Pero tales procesos no pueden conceptualizarse en términos biológicos. El problema de la ciencia social para explicarse el origen de modelos de comportamiento diferentes encontrados entre diferentes sociedades de la especie humana, es muy diferente de los problemas de evolución biológica. Analizar las adaptaciones ambientales para mostrar cómo surgen nuevos modelos culturales es un asunto muy diferente que el de buscar similitudes universales en la adaptación. Hasta que los procesos de la ecología cultural se entiendan como procesos particulares ejemplificados por culturas diferentes en diferentes partes del mundo, será imposible hacer una formulación de procesos universales.

Hawley, quien ha hecho la declaración más reciente y amplia de la ecología social (Hawley 1950), tiene más en cuenta los fenómenos culturales que sus predecesores. Afirma que el hombre reacciona al tejido de la vida más como animal cultural que como especie biológica. «Cada adquisición de una nueva técnica o un nuevo uso para una vieja técnica, sin considerar la fuente de su origen, altera las relaciones del hombre con los organismos y cambia su posición en la comunidad biótica». Pero, preocupado por la totalidad de fenómenos en una zona y aparentemente por una búsqueda de relaciones universales, Hawley hace de la comunidad local el foco de interés (Hawley 1950:68). La siguiente afirmación indica los tipos de generalizaciones que pueden encontrarse: «Si tenemos el conocimiento suficiente de los pueblos preletrados para permitirnos comparar la estructura de grupos resistentes dispuestos en orden de tamaño de menor a mayor, sin duda, observamos los mismos fenómenos, cada aumento de tamaño va acompañado por un avance en la complejidad de la organización» (Hawley 1950:197). Este es el tipo de generalización evidente hecha por los evolucionistas unilaterales: el progreso cultural se manifiesta en el incremento de las poblaciones, la especialización interna, controles de estado totales y otras características generales.

Hawley no está seguro en su posición respecto al efecto de las adaptaciones ambientales en la cultura. Afirma: «El peso de la evidencia obliga a la conclusión de que el entorno físico no ejerce sino un efecto restrictivo y permisivo» (Hawley 1950:90), pero también dice que «cada hábitat no sólo permite sino que, hasta cierto punto, necesita un modo distinto de vida» (Hawley 1950:190). La primera afirmación está de acuerdo con la posición antropológica extensamente aceptada de que los factores históricos son más importantes que los factores ambientales, los cuales pueden ser permisivos o prohibitivos del cambio cultural, pero nunca causativos. La segunda está más cerca de la tesis de este artículo, que las adaptaciones ecológicas culturales constituyen procesos creativos.

Cultura, historia y entorno

Mientras que los ecologistas humanos y sociales parecen haber buscado principios ecológicos universales y haber relegado la cultura en sus variedades locales a un lugar secundario, los antropólogos se han preocupado tanto por la cultura y su historia que han otorgado al entorno un papel insignificante. Debido en parte a la reacción contra los «deterministas ambientales», como Huntington y Semple,

y en parte a las pruebas acumuladas de que cualquier cultura se hace más compleja en gran parte debido a prácticas difundidas, la idea ortodoxa sostiene ahora que la historia, más que los procesos de adaptación, explica la cultura. Puesto que las «explicaciones» históricas de la cultura utilizan el concepto de área cultural, hay una aparente contradicción. El área cultural es una construción de uniformidades de comportamiento que se dan en un área de uniformidades ambientales. Se supone que las áreas culturales y naturales son generalmente limítrofes, porque la cultura representa un ajuste al entorno particular. Sin embargo, también se supone que los diferentes modelos pueden existir en cualquier área natural y que pueden existir culturas distintas en entornos similares.

Sin embargo, el enfoque histórico-cultural es también un enfoque relativo. Puesto que las diferencias culturales no se atribuyen directamente a diferencias ambientales ni tampoco a diferencias orgánicas o raciales, se dice simplemente que representan divergencias en la historia cultural, que reflejan tendencias de sociedades a desarrollar de modos diferentes. Tales tendencias no se explican. Se dice que se desarrolla un modelo distintivo y de ahora en adelante es el que determina principalmente si se aceptan las innovaciones. El entorno se relega a un papel secundario y pasivo. Se considera prohibitivo o permisivo, pero no creativo. Permite al hombre realizar algunos tipos de actividades y le impide hacer otras. Los orígenes de estas actividades retroceden a un punto remoto en el tiempo o el espacio, pero no se explican. Forde es quien mejor ha expresado esta idea. Escribe:

> Ni las distribuciones mundiales de las diferentes economías, ni su desarrollo e importancia relativa entre los pueblos particulares, deben considerarse simples funciones de condiciones físicas y recursos naturales. Entre el entorno físico y la actividad humana hay siempre un término medio, una colección de objetivos y valores específicos, un cuerpo de conocimiento y creencia: en otras palabras, un modelo cultural. Que la cultura no sea estática, que sea adaptable y modificable en relación a las condiciones físicas, no debe permitir oscurecer el hecho de que la adaptación avanza por los descubrimientos e invenciones que no son en ningún sentido inevitables y que son casi todos, en cualquier comunidad individual, adquisiciones o imposiciones del exterior. Las gentes de todos los continentes no han podido hacer descubrimientos que puedan parecer obvios a primera vista. Igualmente importantes son las restricciones hechas por modelos sociales y conceptos religiosos sobre la utilización de ciertos recursos o sobre las adaptaciones a las condiciones físicas (Forde 1949:463).
>
> El hábitat, al mismo tiempo, limita y permite el desarrollo cultural en relación a las aptitudes preexistentes y la tendencia de una sociedad particular, y a los nuevos conceptos y aptitudes que pueden alcanzarlo desde fuera (Forde 1949:464).
>
> Pero si el determinismo geográfico no puede explicar la existencia y distribución de las economías, el determinismo económico es igualmente inadecuado para explicar las organizaciones sociales y políticas, las creencias religiosas y las actitudes psicológicas que pueden encontrarse en las culturas basadas en estas economías. Realmente, la economía puede deber tanto al modelo social y ritual, como el carácter de la sociedad a la economía. La posesión de métodos particulares de caza o cultivo, de ciertas plantas de cultivo o animales domésticos, no define de ningún modo el modelo de sociedad. De nuevo, hay una interacción sobre un nuevo plano.

> Al igual que las condiciones físicas pueden limitar las condiciones de la economía, la economía puede, a su vez, ser un factor restrictivo o estimulante en relación al tamaño, densidad y estabilidad de la población humana, y a la unidad social y política. Pero tal factor sólo es uno, y no se puede tomar ventaja de las oportunidades que permite. El arrendamiento y transmisión de tierra y otras propiedades, el desarrollo y relaciones de las clases sociales, la naturaleza del gobierno, la vida religiosa y de ceremonia... son partes de una superestructura social, cuyo desarrollo está condicionado no sólo por los fundamentos del hábitat y la economía, sino por las complejas interacciones dentro de su propia estructura y por contactos externos a menudo indiferentes a los antecedentes físicos y a la básica economía similar (Forde 1949:465).

Ecología cultural

La ecología cultural difiere de la ecología humana y social en la búsqueda por explicar el origen de modelos y características culturales que caracterizan áreas diferentes más que por derivar principios aplicables a cualquier situación cultural y ambiental. Difiere de las concepciones relativista y neoevolutiva de la historia cultural en que introduce el entorno local como factor extracultural en la infructuosa suposición de que la cultura viene de la cultura. Así, la ecología cultural presenta un problema y un método. El problema es comprobar si las adaptaciones de las sociedades humanas a sus entornos requieren modos particulares de comportamiento o si dan libertad para varios posibles modelos de comportamiento. Expresado de este modo, el problema también distingue la ecología cultural del «determinismo ambiental» y su teoría relacionada del «determinismo económico». Se entiende que éstas contienen sus conclusiones dentro del problema.

Sin embargo, el problema de la ecología cultural debe calificarse más a través del uso de una concepción complementaria de la cultura. Según la visión holística, todos los aspectos de la cultura son funcionalmente interdependientes. Sin embargo, el grado y tipo de interdependencia no son los mismos con todas las características. He ofrecido el concepto de *núcleo cultural* —la constelación de características que están más relacionadas con las actividades de subsistencia y las disposiciones económicas—. El núcleo incluye modelos sociales, políticos y religiosos, tal como se determinan empíricamente para estar estrechamente relacionados con estas disposiciones. Otras innumerables características pueden tener una gran variabilidad potencial porque no están tan fuertemente ligadas al núcleo. Estas últimas, o características secundarias, son determinadas en gran manera por factores puramente histórico-culturales (por innovaciones al azar o por difusión) y dan la apariencia de distinción exterior a las culturas con núcleos similares. La ecología cultural presta especial atención a aquellas características con las que el análisis empírico muestra estar más estrechamente relacionado en la utilización del entorno de modos culturalmente prescritos.

La expresión «modos culturalmente prescritos» debe tomarse con cautela, ya que su uso antropológico está frecuentemente «cargado». El concepto normativo, el cual ve la cultura como un sistema de prácticas mutuamente reforzadas, respaldadas por una serie de actitudes y valores, parece considerar todo compor-

tamiento humano tan determinado por la cultura, que las adaptaciones ambientales no tienen efecto. Considera que todo el modelo de la tecnología, uso de la tierra, arrendamiento de la tierra y características sociales derivan totalmente de la cultura. Las ilustraciones clásicas de la primacía de actitudes culturales sobre el sentido común son que los chinos no beben leche ni los esquimales comen focas en verano.

Está claro que las culturas tienden a perpetuarse, y el cambio puede ser lento por las razones citadas. Pero, a través de los milenios, las culturas en los diferentes entornos han cambiado tremendamente, y estos cambios básicamente siguen con facilidad las nuevas adaptaciones requeridas por la cambiante tecnología y las disposiciones productivas. A pesar de las ocasionales barreras culturales, las artes útiles se han extendido ampliamente y los lugares donde no se han aceptado debido a modelos culturales preexistentes son insignificantes. En los tiempos pre-agrícolas, que comprenden quizá el 99 por 100 de la historia cultural, las técnicas de caza, recolección y pesca parecen haberse difundido en gran manera hasta los límites de su utilidad. Garrotes, lanzas, trampas, arcos, fuego, recipientes, redes y muchas otras características culturales se extienden por diversas áreas y algunas de ellas por todo el mundo. Más tarde, las plantas y animales dosmesticados también se extienden rápidamente dentro de sus límites ambientales, siendo detenidos solamente por las grandes barreras de los océanos.

Sin embargo, tanto si las nuevas tecnologías tienen valor como si no, ésta es una función del nivel cultural de la sociedad, así como de las posibilidades ambientales. Todas las sociedades pre-agrícolas encontraron útiles las técnicas de caza y recolección. Dentro de los límites geográficos donde se guardaban los rebaños y se cultivaba, se adoptaron estas técnicas. Técnicas más avanzadas, tales como la metalurgia, fueron aceptables sólo si ciertas pre-condiciones, tales como una población estable, tiempo libre y especialización interna, existían. Estas condiciones sólo podían desarrollarse a partir de las adaptaciones ecológicas culturales de ua sociedad agrícola.

Sin embargo, el concepto de ecología cultural está menos interesado en el origen y difusión de tecnología que en el hecho de que puedan usarse de manera diferente y ocasionar diferentes disposiciones sociales en cada entorno. El entorno no es sólo permisivo o prohibitivo con respecto a estas tecnologías, sino que las características locales especiales pueden requerir adaptaciones sociales con consecuencias trascendentales. Así, las sociedades equipadas con arcos, lanzas, trampas y otras estratagemas de caza pueden ser diferentes entre ellas debido a la naturaleza del terreno y de la fauna. Si la caza principal existe en grandes manadas, tales como manadas de bisontes o caribús, hay ventaja en la caza cooperativa, y considerable número de pueblos pueden permanecer juntos durante todo el año... Sin embargo, si la caza no es migratoria, ocurre en grupos pequeños y separados; es mejor que cacen pequeños grupos de hombres que conozcan bien su territorio... En cada caso, el repertorio cultural de estratagemas de caza puede ser más o menos el mismo, pero, en el primer caso, la sociedad estará formada por grupos de varias familias o linajes, como entre los atapascos y los algonquinos de Canadá y probablemente los cazadores de bisontes de las Praderas, y en el segundo caso estará formada probablemente por linajes patrilineales localizados o grupos, como entre los bosquimanos, negritos del Congo, australianos, tasmanios, fueguinos y otros. Estos últimos grupos, formados por grupos patrilineales, son similares, de hecho, no porque sus entornos totales son similares —los bosquimanos, australianos y californianos del sur viven en desiertos, los negritos en la selva y los fueguinos en una área fría y lluviosa— sino porque la naturaleza de la caza y, por tanto, el problema de su subsistencia es el mismo en cada caso.

Otras sociedades que tienen aproximadamente los mismos avances tecnológicos pueden mostrar otros modelos sociales porque los entornos difieren hasta el punto que las adaptaciones culturales deben ser diferentes. Por ejemplo, los esquimales usan arcos, lanzas, trampas, recipientes y otras estratagemas tecnológicas extendidas, pero, debido al número limitado de peces y mamíferos de mar, su población es tan escasa y la caza cooperativa tan infructuosa que normalmente se encuentran dispersados en grupos familiares. Por una razón igualmente fuerte, los shoshones de Nevada también se fragmentaron en grupos familiares. En el último caso, la escasez de la caza y el predominio de semillas como la base de subsistencia restringió en gran manera la cooperación económica y requirió que la sociedad se dispersase en grupos familiares bastante independientes.

En los ejemplos de sociedad primitiva de caza, recolección y pesca, es fácil mostrar que si el entorno local va a ser explotado por medio de técnicas culturalmente derivadas, hay limitaciones sobre el tamaño y la composición social de los grupos involucrados. Cuando se introducen las técnicas agrícolas, el hombre es parcialmente liberado de las exigencias de la caza y la recolección, y para varios grupos de gente se hace posible vivir juntos. Los grandes grupos, posibles gracias al incremento de población y a las comunidades establecidas, proporcionan un alto nivel de integración sociocultural, cuya naturaleza está determinada por el tipo local de integración sociocultural.

Los procesos de adaptación que hemos descrito se designan apropiadamente ecológicos. Pero la atención está dirigida no simplemente a la comunidad humana como parte del tejido de la vida, sino a tales características culturales según se vean afectadas por las adaptaciones. Esto, a su vez, requiere que se preste atención solamente a las características ambientales relevantes más que al propio tejido de la vida. Sólo necesitan considerarse aquellas características a las que la cultura local da importancia.

El método de la ecología cultural

Aunque el concepto de adaptación ambiental es la base de toda ecología cultural, los procedimientos deben tener en cuenta la complejidad y el nivel de la cultura. Existe una gran diferencia si una comunidad está formada por cazadores y recolectores que subsisten independientemente por sus propios esfuerzos o si ésta es un puesto fronterizo de una nación rica que explota la riqueza mineral local y se mantiene con los ferrocarriles, barcos o aviones. En las sociedades avanzadas, la naturaleza del núcleo cultural estará determinada por una compleja tecnología y disposiciones productivas que tienen una larga historia cultural.

Estos son tres procedimientos fundamentales de la ecología cultural:

Primero, la interrelación de la tenología explotadora o productiva y el entorno deben analizarse. Esta tecnología incluye una parte considerable de lo que a menudo se llama «cultura material», pero quizá todas las características no tengan la misma importancia. En las sociedades primitivas, los mecanismos de subsistencia son básicos: armas e instrumentos para cazar y pescar; recipientes para recolectar y almacenar comida; mecanismos de transporte usados sobre tierra y agua; fuentes de agua y combustible; y, en algunos entornos, medios de contrarrestar el frío (ropa y vivienda) o el calor excesivos. En las sociedades más desarrolladas deben considerarse las técnicas agrícolas y ganaderas y la manufactura de instrumentos cruciales. En un mundo industrial, las disposiciones de crédito y capital, los sistemas comerciales y similares son cruciales. Las necesidades derivadas socialmente —gustos especiales en las comidas, indumentaria y viviendas más amplias, y una gran variedad de accesorios para vivir— se hacen cada vez más importantes en el orden productivo según se desarrolla la cultura; y probablemente éstos fueron originariamente más a menudo efectos de adaptaciones básicas que causas.

Las características ambientales relevantes dependen de la cultura. Las culturas más simples están condicionadas de manera más directa por el entorno que las avanzadas. En general, el clima, la topografía, el suelo, la hidrografía, la flora y la fauna, son cruciales, pero algunas características pueden ser más importantes que otras. El espacio de charcas en el desierto puede ser vital para una gente recolectora nómada; los hábitos de caza afectarán al modo de cazar, y los tipos y estaciones de migraciones de los peces determinarán los hábitos de las tribus ribereñas y costeras.

Segundo, deben analizarse los modelos de comportamiento incluidos en la explotación de un área particular por medio de una tecnología particular. Algunos modelos de subsistencia imponen unos límites muy estrechos sobre el modo de vida general de la gente, mientras otros permiten una libertad considerable. La recolección de productos vegetales silvestres es normalmente realizada por las mujeres, que trabajan solas o en grupos pequeños. No se gana nada con la cooperación y, de hecho, las mujeres compiten entre ellas. Las recolectoras de semillas tienden a fragmentarse en pequeños grupos, a menos que sus recursos sean abundantes. Por otra parte, la caza puede ser un proyecto individual o colectivo, y la naturaleza de las sociedades cazadoras está determinada por mecanismos prescritos culturalmente para la caza colectiva, así como por las especies. Cuando se emplean cercas, corrales y otros métodos de cooperación, las capturas por hombre pueden ser mucho mayores de lo que un cazador solitario podría realizar. De manera similar, si las circunstancias lo permiten, se puede pescar en grupos de hombres usando diques, presas, trampas y redes, así como individualmente.

Sin embargo, el uso de estas técnicas más complejas, y frecuentemente en cooperación, no depende solamente de la historia cultural (es decir, invención y difusión) que hace que los métodos sean disponibles, sino también del entorno y de su flora y fauna. El ciervo no puede cazarse de manera ventajosa con cercas, mientras que ésta es la mejor manera para cazar el antílope y el bisonte. El cultivo de chamicera en la selva tropical requiere comparativamente poca cooperación. Unos cuantos hombres limpian la tierra, después de lo cual sus mujeres plantan y cultivan los granos. El cultivo de secano puede ser o no ser cooperativo; y el cultivo de regadío puede recorrer la gama de empresas de tamaño creciente basadas en la construcción colectiva de sistemas de abastecimiento de aguas.

Los modelos de explotación no sólo dependen de los hábitos implicados en la producción directa de comida y bienes, sino de las facilidades para transportar a la gente a la fuente de suministro o los bienes a la gente. El barco fue un factor importante al permitir el crecimiento de poblaciones más allá de lo que hubiese sido posible para una gente que se trasladaba a pie. Entre los nómadas, el caballo tuvo un efecto casi revolucionario al fomentar el crecimiento de grandes grupos.

El tercer procedimiento es averiguar hasta qué punto los modelos de comportamiento ocasionados al explotar el entorno afectan a otros aspectos de la cultura. Aunque la tecnología y el entorno prescriben que ciertas cosas deben hacerse de ciertas maneras si van a hacerse, el grado en que estas actividades están funcionalmente unidas a otros aspectos de la cultura, es un problema puramente empírico. En algún otro lugar he mostrado... que la existencia de grupos patrilineales entre ciertos pueblos cazadores y de familias fragmentadas entre los shoshones del oeste está estrechamente determinada por sus actividades de subsistencia, mientras se sabe que los indios carrier han pasado de un grupo cazador compuesto a una sociedad basada en estados heredados y mitades sin ningún cambio en la naturaleza de la subsistencia. En las áreas de regadío de las primeras civilizaciones... la secuencia de formas sociopolíticas o núcleos culturales parece haber sido muy similar a pesar de la variación en muchos detalles exteriores o características secundarias de estas culturas. Si puede establecerse que las disposiciones productivas permiten una gran amplitud en el tipo sociocultural, entonces las influencias históricas pueden explicar el tipo particular encontrado. El problema es el mismo si consideramos las modernas civilizaciones industriales. La cuestión es si la industrialización permite una amplitud tal que, tanto democracia política, comunismo, socialismo de estado y quizá otras formas de gobierno, sean igualmente posibles, de manera que las fuertes influencias históricas, tales como la ideología difundida (es decir, la propaganda) pueda sustituir un tipo por otro, o si cada tipo representa una adaptación específica de cada área.

El tercer procedimiento requiere un enfoque genuinamente holístico, ya que si factores como la demografía, el patrón de asentamiento, las estructuras de parentesco, la posesión de tierras, el uso de la tierra y otras características culturales claves se consideran por separado, las interrelaciones entre ellos y con el entorno no pueden comprenderse. La utilización de la tierra mediante una tecnología dada permite una cierta densidad de población. El agrupamiento de esta población dependerá parcialmente del lugar donde se den los recursos y de los medios de transporte. La composición de estos grupos será una función de su tamaño, de la naturaleza de las actividades de subsistencia y de factores histórico-culturales. La posesión de tierra o recursos reflejará, por una parte, las actividades de subsistencia y, por otra, la composición del grupo. La guerra puede relacionarse con el complejo de factores mencionados. En algunos

casos, puede surgir de la competición por los recursos y tener carácter nacional. Incluso cuando se lucha por honores individuales o fines religiosos, puede servir para formar núcleos de poblaciones de un modo que debe relacionarse con las actividades de subsistencia.

El lugar metodológico de la ecología cultural

La ecología cultural se ha descrito como una herramienta metodológica para comprobar cómo la adaptación de una cultura a su entorno puede ocasionar algunos cambios. En un sentido más amplio, el problema es determinar si adaptaciones similares ocurren en entornos similares. Puesto que en un entorno dado, la cultura se puede desarrollar a través de una sucesión de periodos muy diferentes, a veces se señala que el entorno, lo constante, obviamente no tiene ninguna relación con el tipo cultural. Sin embargo, esta dificultad desaparece si se tiene en cuenta el nivel de integración sociocultural representado por cada período. Por tanto, los tipos culturales deben concebirse como constelaciones de características centrales que surgen de adaptaciones ambientales y que representan niveles similares de integración.

La difusión cultural, claro está, siempre opera, pero, teniendo en cuenta la importancia aparente de las adaptaciones ecológicas, su papel para explicar la cultura se ha sobreestimado. El grado en que la gran variedad de culturas del mundo puede sistematizarse en categorías de tipos y explicarse a través de regularidades interculturales de procesos de desarrollo es puramente un asunto empírico. Las ideas que surgen de los estudios comparativos sugieren que hay muchas regularidades que pueden formularse en términos de niveles y adaptaciones similares.

Nota

1. *New International Dictionary* (2.ª ed., íntegro, 1950).

Referencias

Adams, C. C.: «The Relations of General Ecology to Human Ecology». *Ecology*, XVI: 316-335, 1935.

Alihan, Milla Aissa: *Social Ecology*. New York, Columbia University Press, 1938.

Bates, Marston: «Human Ecology», en A. L. Kroeber (ed.): *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Ed. A. L. Kroeber. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Forde, C. Daryll: *Habitat, Economy and Society*. London, Methuen, 1949.

Hawley, Amos H.: *Human Ecology: A Theory of Community Structure*. New York: The Ronald Press, 1950.

Hollingshead, A. B.: «Human Ecology and Human Society», *Ecological Monographs*, X, 1940.

Leslie A. White 1900-1975

Antecedentes

Durante muchos años Leslie White fue el único que se mantuvo en su convicción de que la teoría evolutiva, según la expusieron Herbert Spencer, Lewis H. Morgan y Edward Tylor, era el principio del camino válido hacia una teoría de la cultura.

White nació en Colorado. Incluso antes de ingresar en la escuela superior, en Louisiana, ya sabía que quería ser profesor, bien de física o de astronomía. Tenía la intención de ir a la Universidad Estatal de Louisiana como especialista en física, pero la entrada de Estados Unidos en la I Guerra Mundial le obligó a ingresar en la marina. Inició su enseñanza en la Universidad de Louisiana en 1919, pero su experiencia en la guerra hizo que dirigiese ahora sus ideas hacia las ciencias sociales: declaró que, durante la guerra, había descubierto que lo que se enseñaba sobre la sociedad y los temas relacionados con ella estaban equivocados. Decidió descubrir las ideas válidas.

Su camino hacia la antropología fue sinuoso. Primero estudió historia y ciencia política. Cuando pasó a la Universidad de Columbia en 1921 cambió a la psicología, sociología y filosofía. Su licenciatura en letras en 1923 y *Master* en letras en 1924 fueron en psicología. De 1922 a 1924 asistió a algunos cursos en la *New School*: económicas con Thorstein Veblen, psicología del comportamiento con John B. Watson, sociología con W. I. Thomas, y antropología con Alexander Goldenweiser, facultad que hoy se lee como la guía del *Quién es quién* en ese período. Al decidirse

por la sociología, fue a la Universidad de Chicago, y allí conoció a Edward Sapir y Fay-Cooper Cole; decidió entonces que la sociología era todo teoría y no hechos, por lo que cambió de nuevo de campo, pasando a la antropología. Hoy, un programa así, se llamaría interdisciplinario.

En 1927 White se convirtió en profesor de sociología y antropología en la Universidad de Búfalo. Su orientación hacia la antropología había seguido el enfoque antievolutivo de Franz Boas, según el estilo de la época. Había estudiado con alumnos de Boas, y la mayoría de lo que leyó antes de su doctorado era de la escuela boasiana, con una especial influencia de *Primitive Society* de Robert Lowie.

Su conversión hacia el evolucionismo empezó cuando tuvo dificultad en exponer y defender las teorías de Boas en sus clases. El filósofo Marvin Tarber, colega suyo en Búfalo, tuvo gran influencia sobre él. Farber había estudiado algo de antropología en Harvard y en el extranjero, y estaba interesado por la evolución.

White y sus alumnos trabajaron en la cercana reserva Séneca, lo que le llevó a leer *League of the Iroquois* de Morgan. Fascinado, leyó toda la obra de Morgan más profundamente de lo que lo había hecho y ello le llevó a otros evolucionistas tempranos. El paso final en su conversión fue una gira por Rusia y Georgia en 1929, cuando leyó a Marx y Engels, y se interesó por lo que decían sobre la naturaleza y el desarrollo de la civilización.

En 1930 se trasladó a la Universidad de Michigan, reemplazando a Julian Steward, donde permaneció hasta su jubilación en 1970. En 1931 se casó con Mary Pattison, que había sido alumna suya en Búfalo. Bajo su dirección, el departamento de antropología de Michigan pasó de depender de una sola persona a uno de los departamentos destacados del país. Durante este tiempo White también fue profesor visitante en Chicago, Yale, Columbia y Harvard; en el otoño de 1936 estuvo en el Instituto Yenching de Pekín.

Durante sus primeros años en Michigan, los escritos teóricos de White fueron dedicados a un largo y animado debate con los seguidores de Boas. Ya que sus ideas estaban en desacuerdo con las corrientes predominantes de la teoría, no tuvo gran influencia sobre sus colegas, pero la tuvo sobre sus alumnos.

Después de 1936, hizo varios viajes de campo al suroeste de Estados Unidos. Los resultados aparecieron en varias monografías: *The Acoma Indians* (1932), *The Pueblo of San Felipe* (1932), *The Pueblo of San Domingo, New Mexico* (1935) y *The Pueblo of Santa Ana, New Mexico* (1942).

Tras la II Guerra Mundial su mayor empuje fue la delimitación de la ciencia de la cultura, a la cual llamó «culturología». *The Science of Culture* (1949) es un tratamiento introductorio de sus concepciones de la cultura, culturología y evolución cultural.

White realizó unas intensas investigaciones sobre la vida y obras de Morgan. No sólo hizo un estudio exhaustivo de las fuentes literarias sobre Morgan, sino que también intentó reconstruir literalmente los viajes de Morgan. Editó *Extracts from the European Trard Journal of Lewis H. Morgan* (1937) y *Pioneers in American Anthropology: the Bandelier-Morgan Letters, 1873-1883* (2 vols., 1940).

En 1959 White publicó una gran obra de cuatro volúmenes sobre el desarrollo de la cultura, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*.

Después de retirarse de la Universidad de Michigan, White trabajó duro en la investigación, en unos locales que le proporcionó la Universidad de California en Santa Bárbara. Murió en 1975, al pie del cañón.

Introducción

Lo que hace humano al comportamiento humano es la función del uso de los símbolos. Para White, todo el comportamiento del hombre es un comportamiento simbólico, y éste es un punto cercano al de los antropólogos cognitivos de nuestro tiempo. Para White, un símbolo es un fenómeno cuyo significado le viene dado por el grupo de gente que lo emplea. Sin símbolos el hombre no sería el animal racional que es. Así, la misma cultura, que depende de símbolos, no habría existido sin la capacidad de simbolizar del hombre. No obstante, no debería interpretarse que White adopta un enfoque psicológico para entender el comportamiento humano. Todo lo contrario: la posición de White rechaza las explicaciones individuales y psicológicas a favor de una explicación del comportamiento humano a través de lo superorgánico, el símbolo. Dicho de otro modo, los diferentes tipos de comportamiento mostrados por las diferentes sociedades son los resultados de sus tradiciones culturales. La «s» se ha vuelto a colocar en un plano diferente.

21. El símbolo: el origen y la base del comportamiento humano*

En la palabra estuvo el Principio... el principio del hombre y de la cultura.

En julio de 1939, se hizo una celebración en la Leland Standford University para conmemorar el centésimo aniversario del descubrimiento de la célula como la unidad básica de todo tejido vivo. Hoy nos estamos empezando a dar cuenta y a apreciar el hecho de que el símbolo es la unidad básica de toda civilización y comportamiento humano.

Todo comportamiento humano se origina en el uso de símbolos. Fue el símbolo el que transformó a nuestros antepasados antropoides en hombres y los hizo humanos. Todas las civilizaciones se han generado, y perpetuado, sólo por el uso del símbolo. El símbolo es el que transforma a un niño de Homo sapiens a ser humano; los sordomudos que crecen sin el uso de símbolos no son seres humanos. Todo comportamiento humano consiste, o es dependiente, del uso de símbolos. El comportamiento humano es el comportamiento simbólico; el comportamiento simbólico es el comportamiento humano. El símbolo es el universo de la humanidad.

* Reimpreso con permiso de Farrar, Straus y Giroux, Inc., de *The Science of Culture* de Leslie A. White. Copyright © 1949, 1969 de Leslie A. White.

Introducción

White hizo también una importante contribución a nuestro entendimiento de la naturaleza y de la finalidad de la antropología como actividad. Inventó una ley del desarrollo de las ciencias. Según esta ley, las ciencias empiezan y se desarrollan de manera más rápida en áreas donde la acción humana no es de importancia básica, y de manera más lenta donde las acciones humanas no están involucradas. La astronomía fue la primera área que se desarrolló en la ciencia; la ciencia de la cultura fue la última en empezar y desarrollarse. La culturología, como White llama a la ciencia de la cultura, es considerada por él como el último paso en la evolución de las ciencias. Es la cultura como ciencia, según White, la que puede explicar más del comportamiento humano que cualquier otra ciencia, incluyendo la sociología y la psicología.

La reacción de los boasianos ante la escuela comparativa y la teoría evolutiva había sido tan fuerte que, durante la mayor parte de la primera mitad de este siglo, no se desarrolló ninguna teoría de la evolución en Estados Unidos. Fue White, con su teoría de la energía en relación con la tecnología y la cultura, quien introdujo de nuevo el pensamiento evolutivo en la teoría antropológica norteamericana. White, a diferencia de Steward, ejerció una fuerte influencia para que se aceptase la teoría de la evolución, y lo hizo quitando la «s» de «culturas» y hablando de nuevo sobre la cultura y su evolución.

White es más conocido por haber encontrado una nueva base para la teoría de la evolución cultural. Este nuevo fundamento para la teoría evolutiva es el uso extendido de energía por parte de las culturas a través de la evolución de la tecnología. Según White, la historia de la civilización humana se basa en el intento de controlar la naturaleza por la cultura, un enfoque que acentúa el uso extendido de energía por parte de las culturas a través de la tecnología. Cuanta más energía una cultura es capaz de extraer de la naturaleza, más dicha cultura está desarrollada. Esto se formula en una ley de evolución cultural que afirma que las culturas se desarrollan mediante un mayor aprovechamiento de la energía de la naturaleza o mediante el desarrollo de una tecnología más eficiente. La razón por la cual este proceso da como resultado la evolución de la cultura es que la tecnología y la energía pueden tener un papel principal, dice White, para determinar la organización social y la ideología. En otras palabras, «una cultura» que puede desarrollar más energía va a tener, como resultado del esfuerzo de dicha energía extra, una forma más evolucionada de ideología y organización social.

22. La energía y la evolución de la cultura*

El grado de civilización de cualquier época, gente o grupo de gentes, se mide por la habilidad de utilizar energía para el avance humano y sus necesidades... —George Grant MacCurdy (1933).

... la historia de la civilización se convierte en la historia del control del progreso del hombre sobre la energía... —Wilhelm Ostwald (1907).

Habiendo examinado el proceso de la cultura en alguno de sus aspectos, ahora haremos una consideración de éste como totalidad.

Como ya hemos visto, «cultura» es el nombre de un orden o clase distinto de fenómenos, es decir, esas cosas y acontecimientos que dependen del ejercicio de una habilidad mental, peculiar de la especie humana, que hemos llamado «simbolos». Para ser más específicos, la cultura está constituida por objetos materiales (herramientas, utensilios, ornamentos, amuletos, etc.), actos, creencias y actividades que funcionan en contextos caracterizados por símbolos. Es un mecanismo elaborado, una organización de modos y medios exosomáticos utilizados por una especie animal particular, el hombre, en la lucha por la existencia y la supervivencia.

Uno de los atributos significativos de la cultura es su transmisibilidad por medios no biológicos. La cultura en todos sus aspectos, materiales, sociales e ideológicos, es transmitida fácilmente de un individuo, una generación, una época, una gente o una región, a otra, por mecanismos sociales. Por decirlo de algún modo, la cultura es una forma de herencia social. Así, vemos la cultura como un orden continuo, suprabiológico y extrasomático de las cosas y los acontecimientos, que fluye a través del tiempo de una época a la siguiente.

En capítulos anteriores también hemos visto que, puesto que la cultura constituye un orden distinto de fenómenos, puede describirse e interpretarse en términos de sus propios principios y leyes. Los elementos culturales actúan y reaccionan entre ellos a su modo. Podemos descubrir los principios de comportamiento de varias subclases de elementos culturales y de sistemas culturales como totalidad; y podemos formular las *leyes* de los sistemas y fenómenos culturales.

Ahora proponemos esbozar la evolución de la cultura desde su inicio sobre un nivel antropoide hasta el momento actual. Podemos considerar la raza humana, el hombre, como única. Podemos considerar que todas las diversas culturas, o tradiciones culturales, constituyen una sola entidad: la cultura de la humanidad. Por tanto, podemos dirigirnos al cometido de trazar el curso del desarrollo de esta cultura desde su fuente al momento actual.

Volvamos un momento a una consideración más sobre la estructura y función de la organización de las cosas y proceso, el *sistema*, que llamamos cultura. La

* Reimpreso con permiso de Farrar, Straus y Giroux, Inc., de *The Science of Culture* de Leslie A. White. Copyright © 1949, 1969 de Leslie A. White.

cultura es un sistema organizado e integrado. Pero, dentro de este sistema, podemos distinguir subdivisiones o aspectos. Para nuestro propósito, distinguiremos tres subsistemas de la cultura, que son los sistemas tecnológicos, sociológicos e ideológicos. El sistema tecnológico se compone de instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto a las técnicas de su uso, por medio de las cuales el hombre, como especie animal, es articulado con su hábitat natural. Aquí encontramos las herramientas de producción, los medios de subsistencia, los materiales de cobijo, los instrumentos de ofensa y defensa. El sistema sociológico está formado de relaciones interpersonales expresadas en modelos de comportamiento, tanto colectivas como individuales. En esta categoría encontramos sistemas sociales, de parentesco, económicos, éticos, políticos, militares, eclesiásticos, ocupacionales y profesionales, recreativos, etc. El sistema ideológico está compuesto de ideas, creencias, conocimientos, expresados en lenguaje articulado u otra forma simbólica. Mitologías y teologías, leyenda, literatura, filosofía, ciencia, saber popular y conocimiento de sentido común forman esta categoría.

Estas tres categorías comprenden el sistema de la cultura como un todo. Está claro que están interrelacionados; cada una reacciona sobre las otras y a la vez está afectada por ellas. Pero la influencia de esta interacción mutua no es igual en todas direcciones. Los papeles representados por los varios subsistemas en el proceso de la cultura como un todo no son iguales en absoluto. El sistema tecnológico representa el papel principal. Es como esperábamos; no podía ser de otro modo. El hombre como especie animal, y, en consecuencia, la cultura como un todo, depende de los medios materiales y mecánicos de adaptación al entorno natural. El hombre debe tener comida. Debe estar protegido de los elementos. Y debe defenderse de sus enemigos. Debe hacer estas tres cosas para continuar viviendo, y estos objetivos sólo se consiguen por medios tecnológicos. El sistema tecnológico es, por tanto, primario y básico en importancia; toda cultura y vida humana descansan y dependen de él.

Los sistemas sociales son, en un sentido muy real, secundarios y subsidiarios a los sistemas tecnológicos. De hecho un sistema social puede definirse de manera realista como el esfuerzo organizado de los seres humanos en el uso de los instrumentos de subsistencia, ofensa y defensa y protección. Un sistema social es una función de un sistema tecnológico. «Un barco», dice Childe, «y las herramientas empleadas en su producción simbolizan un sistema económico completo». La tecnología es la variable independiente; el sistema social es la variable dependiente. Por tanto, los sistemas sociales están determinados por los sistemas tecnológicos; según cambian los últimos, lo hacen los primeros. «El hacha de bronce que reemplaza... (al hacha de piedra)», citando de nuevo a Childe (1936), «no es simplemente un instrumento superior, también supone una estructura económica y social más compleja».

Los sistemas ideológicos, o filosóficos, son organizaciones de creencias en las que la experiencia humana encuentra su interpretación. Pero la experiencia y las interpretaciones están muy condicionadas por las tecnológicas. Hay un tipo de filosofía adecuada para cada tipo de tecnología. La interpretación de un sistema de experiencia en el cual un puñetazo es un rasgo característico, reflejará, como debe, este tipo de experiencia. No sería inadecuado hablar de un tipo de puñetazo

cuando se trata de filosofía y tecnología. Una tecnología pastoril, agrícola, metalúrgica, industrial o militar encontrará su expresión correspondiente en la filosofía. Un tipo de tecnología encontrará expresión en la filosofía del totemismo, otro en la astrología o mecánica cuántica.

Pero la experiencia del mundo externo no se siente e interpreta simplemente en el punto de la articulación tecnológica; también se filtra a través del prisma de los sistemas sociales. Las cualidades y características de los sistemas sociales, políticos, eclesiásticos, económicos, militares, etc., están, por tanto, reflejadas en las filosofías.

Podemos considerar un sistema cultural como una serie de tres estratos horizontales: el nivel tecnológico en la parte inferior, el filosófico en el superior y el estrato sociológico en el medio. Estas posiciones expresan sus respectivos papeles en el proceso cultural. El sistema tecnológico es básico y primario. Los sistemas sociales son funciones de las tecnologías; y las filosofías expresan fuerzas tecnológicas y reflejan sistemas sociales. El factor tecnológico es, por tanto, el determinante de un sistema cultural como un todo. Determina la forma de los sistemas sociales, y la tecnología y la sociedad determinan el contenido y la orientación de la filosofía. Por supuesto, esto no quiere decir que los sistemas sociales no condicionen la operación de las tecnologías, o que los sistemas tecnológicos y sociales no estén afectados por las filosofías. La condicionan y están afectados. Pero condicionar es una cosa; determinar otra.

Ahora tenemos una clave para entender el crecimiento y el desarrollo de la cultura: la tecnología. Un ser humano es un cuerpo material; la especie, un sistema material. La tecnología es el medio mecánico de articulación de estos dos sistemas materiales, el hombre y el cosmos. Pero estos sistemas son dinámicos, no estáticos; tanto la energía como la materia están incluidas. Todo —el cosmos, el hombre, la cultura— puede describirse en términos de materia y energía.

La segunda ley de la termodinámica nos dice que el cosmos como totalidad se está rompiendo estructuralmente y agotándose dinámicamente; la materia está cada vez menos organizada y la energía más uniformemente difundida. Pero, en un pequeño sector del cosmos es a la inversa: la materia está mucho más organizada y la energía más concentrada. La vida es un proceso de crecimiento. Pero, para ir en contra de la corriente cósmica, los organismos biológicos deben elaborar energía libre en los sistemas no vivos, capturarla y hacerla funcionar para que se mantenga el proceso vital. Toda vida es una lucha por la energía libre. La evolución biológica es simplemente una expresión del proceso termodinámico que se mueve en posición opuesta a la especificada por el cosmos como un todo en la segunda ley. Es un movimiento hacia una mayor organización, una mayor diferenciación de la estructura, una mayor especialización de la función, niveles más altos de integración y mayores grados de concentración de energía.

Desde un punto de vista zoológico, la cultura es un medio para continuar el proceso vital de una especie particular, el Homo sapiens. Es un mecanismo para proveer al hombre de subsistencia, protección, ofensa y defensa, regulación social, adaptación cósmica y recreación. Pero, para servir estas necesidades del hombre se necesita energía. Por lo tanto, aprovechar y controlar la energía para poderla hacer funcionar al servicio del hombre, se convierte en la función principal de la

cultura. La cultura se nos presenta como un elaborado sistema termodinámico y mecánico. La energía se aprovecha y se pone en funcionamiento mediante instrumentos tecnológicos. Los sistemas sociales y tecnológicos son adjuntos y expresiones de este proceso tecnológico. El funcionamiento de la cultura como un todo, por tanto, está determinado por la cantidad de energía aprovechada y por el modo en que se pone en funcionamiento[1].

Pero «el modo en que se pone en funcionamiento» introduce otro factor además de la energía. La energía por sí misma no tiene sentido. Para tener significado en los sistemas culturales, la energía debe aprovecharse, dirigirse y controlarse. Esto, claro está, se consigue mediante medios tecnológicos, mediante herramientas de un tipo u otro. La eficacia de los medios tecnológicos varía; algunos son mejores que otros. La cantidad de comida, ropa u otros bienes producidos por el gasto de una cierta cantidad de energía será proporcional a la eficacia de los medios tecnológicos con los que la energía se pone en funcionamiento, mientras otros factores son constantes.

Por tanto, debemos distinguir tres factores en cualquier situación o sistema cultural: 1) la cantidad de energía aprovechada per cápita por año; 2) la eficacia de los métodos tecnológicos con que la energía se aprovecha y se hace funcionar; y 3) la magnitud de los bienes de necesidad humanos y los servicios producidos. Asumiendo que el factor hábitat es constante, el grado de desarrollo cultural, medido en términos de cantidad de bienes de necesidad humanos y servicios producidos per cápita, está determinado por la cantidad de energía aprovechada per cápita y por la eficacia de los medios tecnológicos con que se pone en funcionamiento. Podemos expresar esto de manera concisa con la siguiente fórmula: $E \times T \rightarrow C$, en la cual C representa el grado de desarrollo cultural, E la cantidad de energía aprovechada per cápita por año, y T la calidad o eficacia de las herramientas empleadas en el gasto de energía. Ahora podemos formular la ley básica de la evolución cultural: Mientras otros factores permanecen constantes, *la cultura se desarrolla según aumenta la cantidad de energía aprovechada per cápita por año, o según aumenta la eficacia de los medios instrumentales que ponen la energía en funcionamiento*. Ambos factores pueden aumentar simultáneamente. Ahora podemos esbozar la historia del desarrollo cultural desde este punto de vista. Si la cultura es un mecanismo para aprovechar la energía, debe encontrar esta energía en algún lugar; puede obtenerla de las fuerzas naturales de alguna manera si van a ponerse en funcionamiento al servicio de las necesidades del hombre. La primera fuente de energía explotada por los primeros sistemas culturales fue, claro está, la energía del mismo organismo humano. Las culturas originales eran activadas por energía humana y sólo por esta fuente y forma. La cantidad de potencia que un hombre adulto medio puede generar es pequeña, aproximadamente 1/10 de un caballo de vapor. Cuando se consideran las mujeres y los niños, los enfermos, los ancianos y los débiles, los recursos de potencia medios de los primeros sistemas culturales pueden calcularse aproximadmente en 1/20 caballo de vapor per cápita. Puesto que el grado de desarrollo cultural (cantidad de bienes de necesidad humanas y servicios producios per cápita) es proporcional a la cantidad de energía aprovechada y puesta en funcionamiento per cápita por año, mientras

otros factores permanecen constantes, estas primeras culturas de la humanidad, dependientes de los escasos recursos energéticos del cuerpo humano, eran simples, escasas y crudas, como realmente debían ser. Ningún sistema cultural, activado solamente por energía humana, puede desarrollarse mucho. Por supuesto, puede hacerse algún progreso aumentando la eficacia de los medios tecnológicos que ponen la energía en funcionamiento, pero hay un límite para el grado de avance cultural sobre esta base. Podemos formar una imagen realista del desarrollo cultural dentro de los límites de los recursos de energía humanos observando algunas culturas modernas como los tasmanios, los fueguinos o los andamaneses; o las culturas paleolíticas de Europa.

Si la cultura va a sobrepasar los límites de máxima eficacia tecnológica y los recursos energéticos del cuerpo humano, debe buscar nuevos modos de aprovechar cantidades adicionales de energía explotando los recursos naturales de modo diferente. En algunos sistemas culturales preletrados, el fuego, el viento o el agua se explotaban como fuentes de energía, pero sólo ocasionalmente y en un grado muy insignificante. La conquista del fuego fue un logro cultural temprano, pero hasta que no se inventó una máquina de vapor práctica el fuego no fue importante como forma de energía. El fuego era importante como forma de energía. El fuego era importante en las primeras culturas para cocinar, dar calor, asustar a las bestias salvajes y como un símbolo, pero no como forma de energía. En culturas más avanzadas el fuego era importante o esencial en las artes cerámicas y metalúrgicas, pero tampoco aquí funciona como forma de energía: es decir, no podemos comparar, o sustituir, la potencia muscular por el fuego en ninguno de estos contextos. Sin embargo, existe un contexto en el que el fuego funciona como energía en algunas culturas primitivas: para ahuecar troncos de árbol en la fabricación de piraguas. Aquí, el fuego se sustituye por la potencia muscular. Y puede haber más usos similares del fuego. Pero, considerándolo todo, antes de la invención de la máquina de vapor en los tiempos modernos, los sistemas culturales no hicieron mucho uso del fuego como forma y fuente de energía que podría sustituirse por la potencia muscular humana.

Los pueblos primitivos podían desplazarse gracias a una corriente de agua, pero hasta la invención de la rueda de agua poco antes del inicio de la era Cristiana, no existía medio alguno para usar el agua como fuente de energía para el desarrollo de los cultivos. El viento no se usó como fuente de energía hasta en tiempos relativamente recientes, y nunca ha sido una fuente importante de energía.

Así, vemos que el fuego, el agua y el viento se utilizaban como fuentes de energía sólo en un grado limitado e insignificante durante los primeros cientos de miles de años de la historia de la cultura. Pero aún hay otra fuente de energía que estaba al alcance del hombre primitivo, y, finalmente, encontramos sus sistemas culturales aprovechándola: la energía de las plantas y los animales.

Las plantas son formas y magnitudes de energía. La energía del sol se capta mediante el proceso de fotosíntesis y se almacena en el tejido de la planta. Toda la vida animal depende, en el último análisis, de esta energía solar almacenada en las plantas. Por tanto, toda la vida depende de la fotosíntesis.

Los primeros hombres sobrevivían a base de plantas y animales como hicieron sus antepasados prehumanos antes que ellos. Los primeros sistemas cultura-

les desarrollaron técnicas de caza, pesca, trampas, recolección, etc., como medios para explotar los recursos animales y vegetales de la naturaleza. Pero, simplemente apropiarse de los recursos naturales es una cosa; aprovecharlos y controlarlos es otra. Después de 985 000 años de desarrollo cultural, algunas plantas se pusieron bajo el control de la domesticación y el cultivo, y varias especies animales se controlaron por la domesticación. Los recursos energéticos para la creación de la cultura aumentaron bastante como consecuencia de este aumento de control sobre las fuerzas de la naturaleza. La producción de comida vegetal y otros materiales vegetales útiles por unidad de trabajo humano aumentó mucho debido a la sustitución del cultivo de plantas por la recolección de plantas silvestres. El cultivo, la fertilización y el regadío sirvieron para aumentar la producción por unidad de energía humana o trabajo. Entre las plantas cultivadas, los cereales han sido especialmente importantes. Tylor los ha llamado «el gran poder móvil de la civilización». Todas las grandes civilizaciones de la antigüedad se desarrollaron gracias al cultivo de cereales; ninguna gran cultura creció independientemente del cultivo de cereales.

La domesticación de animales también aumentó los recursos energéticos para la creación de la cultura como consecuencia del aumento en el control sobre estas formas de energía. Su producción de comida y otros productos animales útiles por unidad de trabajo humano aumentó mucho debido a la sustitución de la domesticación por la caza. En una economía de caza, había que matar más animales. Mediante la domesticación, un pueblo podía subsistir de sus manadas y rebaños sin disminuir su número; incluso podía aumentarlo. Los animales, como las plantas, mejoraron gracias una cría selectiva, y además de proporcionar leche, carne, lana y pieles, algunas especies podían usarse como fuerza motriz, bien para llevar cargas o para tirar de arados o vehículos. Así, la domesticación de animales aumentó enormemente la cantidad de energía bajo control cultural y disponible para la creación de la cultura.

Por tanto, se esperaba un gran avance en el desarrollo cultural como consecuencia del gran aumento en la cantidad de energía aprovechada y controlada per cápita por año mediante las artes agrícolas y pastorales. Y esto es exactamente lo que ocurrió. El registro arqueológico confirma totalmente nuestra teoría en este punto. En unos pocos miles de años, tras la inauguración de las artes de domesticación y cultivo, las grandes civilizaciones de la antigüedad, de Egipto, Mesopotamia, India, China, y en el Nuevo Mundo, en México, en América Central y las regiones andinas, aparecieron rápidamente. Tras cientos de miles de años de desarrollo relativamente lento y escaso durante la antigua Edad de Piedra, de repente la cultura se disparó bajo el ímpetu de unos recursos energéticos aumentados conseguidos por la cría de ganado y la agricultura. Grandes ciudades, naciones e imperios ocuparon el lugar de pueblos, tribus y confederaciones como consecuencia de la revolución agrícola. Se produjo un progreso rápido, especialmente en el Viejo Mundo, en todas las artes, industriales, estéticas e intelectuales. Se emprendieron y ejecutaron grandes proyectos de ingeniería; se erigieron enormes edificios arquitectónicos. Las artes cerámicas, textiles y metalúrgicas se expandieron y florecieron. La astronomía, la escritura y las matemáticas se desarrollaron. Se hicieron inicios en la ciencia racional de la medicina. Se

produjeron trabajos impresionantes en relieve, escultura e incluso en pintura. Se produjo desarrollo y progeso en todos los aspectos de la cultura.

Pero la cultura no avanzaba continuamente e indefinidamente como consecuencia de los recursos energéticos aumentados, ganados por las técnicas de la cría de ganado y la agricultura. Tras un periodo de rápido crecimiento, la curva ascendente del progreso se niveló sobre un altiplano. Las cumbres del desarrollo cultural en Egipto, Mesopotamia, India y China se alcanzaron antes del año 1000 a.C., en algunos casos bastante antes, y desde entonces hasta la era del combustible, aproximadamente 1800 d.C., ninguna cultura del Viejo Mundo sobrepasó, de manera profunda, los más altos niveles conseguidos en la Edad de Bronce. Por supuesto, esto no quiere decir que no se hiciese ningún progreso desde el año 1000 a.C. al 1789 d.C. Hubo innovaciones y mejoras de las características ya existentes. Pero, tomando las culturas como todo, y midiéndolas por tales criterios como unidad política, tamaño de la ciudad, magnitud de los edificios arquitectónicos y obras de ingeniería, densidad de población, producción y acumulación de riqueza, etc., las culturas de Europa, entre la desintegración del Imperio Romano y el origen del moderno poder energético, fueron en general inferiores a las de antiguas civilizaciones orientales. La razón por la cual las culturas no continuaron avanzando indefinidamente bajo el ímpetu de una tecnología ganadera y agrícola es un asunto que tenemos en cuenta.

Parece entonces que la cultura se había desarrollado tanto como pudo sobre una base agrícola y de cría de ganado antes del inicio de la era cristiana, por lo menos en el Viejo Mundo; el Nuevo Mundo se quedó algo atrás. Y es razonable suponer que la cultura no habría excedido nunca las cumbres ya conseguidas en este momento si no se hubiese ideado algún modo de aprovechar cantidades adicionales de energía per cápita por año aprovechando las fuerzas de la naturaleza de modo diferente. Sin embargo, se encontró un modo de hacer esto: la energía en forma de carbón y, más tarde, petróleo y gas natural fue aprovechada mediante motores de combustión internos y de vapor. Mediante la explotación de los depósitos de carbón, petróleo y gas natural, se produjo un gran aumento en la cantidad de energía disponible para la creación de la cultura. Las consecuencias de la revolución del combustible fueron en general muy similares a las de la revolución agrícola: un aumento de población, mayores unidades políticas, ciudades más grandes, acumulación de riqueza, rápido desarrollo de las artes y las ciencias, en resumen, un rápido y gran avance de la cultura como un todo.

Pero, de nuevo, tras una subida rápida, la curva del desarrollo cultural empezó a mostrar algunos símbolos de nivelación. No queremos dar a entender que la cultura ya había ido tan lejos como podía sobre la base del combustible, puesto que no lo creemos; simplemente creemos que podemos detectar signos de aminoración del avance. Pero, antes de que la cuestión de hasta dónde *podía* avanzar el desarrollo cultural sobre una base combustible-agrícola-cría de ganado-energía humana para convertirse en algo similar a un asunto de preocupación inmediata, tuvo lugar un acontecimiento tecnológico muy significativo: se aprovecharon los recursos energéticos de los núcleos atómicos. Por primera vez en la historia de la cultura se había aprovechado la energía de forma diferente a la solar. Aún no se ha producido ningún avance cultural por la utilización de esta

nueva forma de energía como fuente de poder industrial. Y antes de que sea significativo en este aspecto, otra cuestión decisiva deberá responderse, ésta es, las consecuencias del uso de la energía atómica en la guerra.

Así trazamos el desarrollo de la cultura desde niveles antropoides hasta el momento actual como consecuencia de incrementos periódicos en la cantidad de energía aprovechada per cápita por año producidos por la explotación de nuevas fuentes de energía. Sin embargo, hay otro factor tecnológico que simplemente hemos mencionado incidentemente hasta ahora; en estos momentos debemos considerarlo más ampliamente, éste es, el papel de las herramientas en el proceso cultural.

La energía ni se crea ni se aniquila, por lo menos dentro de los sistemas culturales; simplemente se transforma. Se aprovecha y se pone en funcionamiento. Pero requiere herramientas y máquinas. La cantidad de energía aprovechada puede depender de la eficacia de las herramientas empleadas. La cantidad de bienes de necesidad humanos por unidad de energía depende de ésta. Hasta ahora, hemos mantenido el factor herramienta constante y hemos variado el factor energía. Ahora mantenemos el factor energía constante y variamos el de las herramientas. Tenemos, entonces, la siguiente generalización: *el grado de desarrollo cultural varía directamente como la eficacia de las herramientas utilizadas, mientras que otros factores permanecen constantes.* Si, por ejemplo, uno se dedica a cortar madera, la cantidad cortada por unidad de energía gastada variará con la eficacia del hacha; la cantidad aumentará con la mejora de las hachas desde la antigua Edad de Piedra, pasando por el neolítico, las edades de Bronce e Hierro hasta la mejor hacha de acero de aleación del presente. Y así es con otros medios instrumentales como sierras, arados, telares, vehículos de ruedas, barcos, etc. Por tanto, el avance cultural se produce por una mejora de las herramientas así como por el aumento en la cantidad de energía aprovechada.

Pero la eficacia de una nueva herramienta no puede aumentar indefinidamente; hay un punto después del cual es imposible la mejora de cualquier herramienta. Así, una canoa puede ser demasiado larga o demasiado corta, demasiado estrecha o demasiado ancha, demasiado pesada o demasiado ligera, etc. Por tanto, podemos imaginar y realizar una canoa de tal tamaño y forma como para alterar cada resultado en una disminución de la eficacia. De manera similar, podemos mejorar arcos y flechas, arados, sierras, etc., hasta cierto punto, pero no más allá. La perfección, como asunto práctico, es, o bien alcanzada, o por lo menos casi aproximada. No se ha hecho ninguna mejora significativa en los violines durante décadas. La locomotora de vapor aparentemente ha alcanzado sus límites de tamaño y velocidad. Las mejoras pueden continuar durante un tiempo por el uso de nuevos materiales o mezclas y por la aplicación de nuevos principios mecánicos. Pero aún así, la mejora de cualquier herramienta o máquina se acerca a un límite, si no lo alcanza. No podemos esperar locomotoras o transatlánticos de una milla de largos; se caerían a pedazos por su propio peso.

En el proceso cultural, vemos que el progreso y el desarrollo se producen por la mejora de los medios mecánicos con los que la energía se aprovecha y se pone en funcionamiento, así como por el aumento de las cantidades de energía utilizada. Pero esto no significa que los factores energía y herramienta tengan el mismo peso y significado. El factor energía es el básico y principal; es el motor principal, el agente activo. Las herramientas son simplemente el medio que sirve a esta energía. El factor energía puede aumentarse indefinidamente; la eficacia de la herramienta sólo dentro de sus límites. Con una cantidad de energía dada, el desarrollo cultural puede progresar sólo hasta los límites de la eficacia de las herramientas. Cuando se han alcanzado estos límites, no se pueden dar más aumentos en la eficacia por una falta de aumento en la cantidad de energía aprovechada. Pero los aumentos en la cantidad de energía aprovechada dan como resultado el progreso tecnológico, la invención de nuevas herramientas y la mejora de las viejas, si es posible esta mejora. Por tanto, vemos que, aunque el factor herramienta pueda ser importante, es secundario frente al factor básico y principal de la energía. Y, puesto que los aumentos de energía favorecen la mejora de las herramientas, puede decirse que es la energía la que, en el fondo, hace continuar el proceso cultural. La afirmación general de que, siendo el factor ambiental constante, y el grado de desarrollo cultural proporcional a la cantidad de energía aprovechada per cápita por año, es, por tanto, reveladora y lógica.

Volvemos ahora a una consideración del sistema social en el proceso de desarrollo cultural. Un sistema social está, como ya hemos observado, muy relacionado con su sistema tecnológico subyacente. Si un pueblo es cazador nómada, es decir, usa ciertos instrumentos tecnológicos de ciertos modos para obtener comida, pieles y otros materiales de necesidad, tendrá un tipo de sistema social. Si otros pueblos llevan una vida sedentaria, alimentándose de mariscos, o si son pastores o agricultores intensivos, o comerciantes marítimos, o industriales, etc., tendrán otros tipos de sistemas sociales. El proceso de ofensa y defensa militar y los medios tecnológicos con los que se ejerce, también actúan como un determinante de organización social, a veces muy poderoso. Así, vemos que el sistema social de un pueblo está determinado, en el fondo, por el uso de los medios tecnológicos de subsistencia y de ofensa y defensa. Aquellas instituciones sociales que no están directamente relacionadas con la tecnología lo están indirectamente; sirven para coordinar los varios sectores de la sociedad entre sí y para integrarlos en un todo coherente.

Los sistemas sociales de los pueblos primitivos varían tremendamente en detalle porque las circunstancias específicas de tecnología y hábitat natural varían. Pero todos los sistemas sociales que descansan sobre una base de energía humana (es decir, prepastorales, preagrícolas) pertenecen a un tipo común. Todos son relativamente pequeños y manifiestan un mínimo de diferenciación estructural y especialización de función. No encontramos ninguna sociedad desarrollada sobre el fundamento primitivo de una tecnología impulsada sólo por energía humana.

Las sociedades de pastores y agrícolas durante las primeras etapas de estos desarrollos tecnológicos son del mismo modo sistemas relativamente simples y sin diferenciar. De hecho, podemos caracterizar todos los sistemas sociales humanos hasta cierto punto en el desarrollo de la tecnología agrícola, o cría de ganado, como *sociedad primitiva:* tribus basadas en lazos de parentesco, libre acceso a los recursos de la naturaleza para todos, relativamente poca especialización y diferenciación social, y un alto grado de igualdad social. Sin embargo, cuando se alcanzó cierto punto en el desarrollo de la agricultura, se produjo un

profundo cambio en los sistemas sociales. Este fue el aspecto *social* de la revolución agrícola. Tracemos el curso de esta revolución social por lo menos en perfiles generales.

La cría de ganado y la agricultura son medios para producir más comida y otros materiales útiles por unidad de energía humana que pueden obtenerse cazando, pescando o recolectando. Cuando la agricultura se combina con la cría de ganado los recursos energéticos para la creación de cultura son, claro está, mayores que cuando el cultivo de las plantas se practica solo. Las manadas y rebaños no sólo proporcionan carne, leche, lana o pieles, sino que su poder muscular puede utilizarse para llevar cargas, tirar de arados y vehículos, etc. Todas las grandes civilizaciones del Viejo Mundo crecieron sobre la base de la cría de ganado y la agricultura. Sin embargo, puesto que el cultivo de los cereales es el factor básico en la nueva tecnología de cría de ganado y agricultura, para ser breves podemos hablar de «las consecuencias sociales de una tecnología agrícola en desarrollo».

Al desarrollarse y madurar las artes agrícolas; al mejorar las plantas mediante una cría selectiva; al introducirse y mejorar nuevas técnicas de cultivo, irrigación, drenaje, rotación de cultivos, fertilización, etc., la cantidad de comida producida aumentó. Al aumentar la comida aumentó la población. Las tribus pequeñas se convirtieron en tribus grandes y éstas en naciones e imperios; los pueblos se convirtieron en ciudades, y éstas en grandes ciudades.

No sólo se producía *más comida* mediante técnicas agrícolas que mediante la caza, la pesca y la recolección, sino más comida per cápita, más por unidad de trabajo humano gastada. Y, al desarrollarse las artes agrícolas, aumentó la productividad del trabajo humano en este campo. Gradualmente, se hizo posible para una parte de la población producir comida para todos. Esto significó que parte de la población podía abandonar la agricultura hacia otros sectores, como las artes estéticas e industriales. Al avanzar la tecnología agrícola, cada vez se podía retirar más gente de los campos y dedicarse a otras tareas y ocupaciones. Así, la sociedad se dividió en líneas profesionales, diferenciadas estructuralmente y especializadas funcionalmente. Esto llevó a posteriores desarrollos sociales que veremos enseguida.

El simple aumento de la población tuvo importantes consecuencias también en otra dirección. Las tribus y clanes estaban organizados sobre una base de lazos de parentesco; las relaciones sociales se ejercían de este modo mayoritariamente. Este mecanismo funcionó muy bien mientras las unidades sociales fueron relativamente pequeñas; un clan o tribu podía ser efectivo como mecanismo de organización social y relación mientras sus miembros no fuesen muy numerosos, mientras las relaciones sociales pudiesen ser *personales*. Pero cuando, bajo el ímpetu de una tecnología agrícola en desarrollo y un suministro de comida en aumento, las unidades tribales y clanes crecieron mucho, tendieron a caer por su propio peso. Por tanto, la sociedad primitiva tendió a desintegrarse como consecuencia de un aumento absoluto de los números. Por consiguiente, se requería un nuevo tipo de organización social para evitar el caos. Esta nueva organización se encontró en el Estado. Esta fue otra consecuencia de la revolución agrícola.

La tecnología agrícola en desarrollo produjo también un cambio profundo en la organización económica. En la producción de la sociedad tribal, el intercambio

y el consumo de riqueza tuvo lugar sobre una base personal de parentesco. Ese tipo de organización económica funcionaba bien en una sociedad pequeña con una mínima división del trabajo y con poca diferenciación de estructura social en las líneas profesionales. Pero, cuando la sociedad se diferenció extensamente, como consecuencia del aumento en la productividad del trabajo humano en la agricultura, se requirió un nuevo tipo de sistema económico; debe crearse un modo de relacionar las *clases* económicamente entre sí. Esto puede hacerse tanto en un sistema feudal como en un sistema de mercado monetario. Sin embargo, en cada caso, tenemos un sistema en el que las relaciones de propiedad forman la base de las relaciones sociales más que a la inversa, como era el caso de la sociedad tribal, de parentesco.

En niveles culturales preletrados los grupos tribales luchaban entre sí. La competición para favorecer los terrenos de la caza y la pesca u otros recursos naturales, la venganza por injurias reales o imaginarias (es decir, mágicas), llevó a cierto conflicto entre tribus. Pero faltaban los factores necesarios para una guerra mayor y sistemática. Sin embargo, estos factores fueron proporcionados como consecuencia de la revolución agrícola. Un alto grado de desarrollo de las artes agrícolas, metalúrgicas, cerámicas y otras resultó en la producción y acumulación de grandes cantidades de riqueza. Las posesiones de una nación rica junto a los recursos naturales y humanos que hicieron posible la riqueza constituirían un rico premio para cualquier pueblo que la conquistase. La guerra se convirtió en una ocupación provechosa. Así, especialmente en Mesopotamia, encontramos una condición de casi guerra crónica: naciones luchando entre sí por valles fluviales ricos y fértiles, los tesoros de un palacio y un templo, una nación conquistando y saqueando a otra, nuevos imperios surgiendo sobre las riquezas de los viejos.

Las consecuencias sociales de la lucha sistemática y crónica son significativas: la formación de una clase militar profesional, la cual, en colaboración con los gobernantes políticos, y a veces incluso de manera autónoma, puede convertirse en una poderosa fuerza política; la reducción de poblaciones de las naciones conquistadas al estado de esclavitud o servidumbre, y la subordinación del resto a los imperativos de un conflicto militar prolongado. Así, la guerra tendió a dividir la sociedad en dos grandes clases sociales: un grupo gobernante y relativamente pequeño que organizaba y dirigía las campañas y a quien iba la proporción aplastante de la riqueza tomada como botín, y una extensa población que proporcionaba el «nervio de la guerra»: campesinos, siervos, soldados rasos, etc. Normalmente, había poca diferencia entre las masas de la nación vencida después de que la conquista y la dominación se hubiesen cumplido y el resto de la población.

No obstante, la guerra no fue el único medio o proceso social que operó para dividir las sociedades de la era revolucionaria postagrícola, por una parte, en una poderosa clase gobernante y, por la otra, en una amplia masa de campesinos, siervos y esclavos. El proceso pacífico del comercio, y especialmente el uso del dinero, también actuó para causar el mismo final. El comercio es un medio de concentrar riqueza. En este proceso competitivo, los grandes mercaderes crecieron a expensas de los pequeños. La riqueza tendió a dirigirse hacia unas pocas manos. El préstamo de dinero es un medio rápido y efectivo de hacer más pobres

a los pobres y más ricos a los ricos. Cuando los niveles de interés cambian de un 30 a un 100 por 100 o incluso más, como hicieron en tiempos antiguos, los pequeños prestatarios se hunden en una esclavitud económica con los prestamistas. En Grecia era común antes de las reformas de Solón o Clístenes que un pequeño granjero vendiese a sus hijos como esclavos para pagar el interés de su préstamo. Los impuestos exigidos por la clase gobernante a través del mecanismo del estado y las rentas exorbitantes exigidas a los pequeños arrendatarios por los grandes propietarios también tendieron a reducir a las masas a una condición de impotencia y esclavitud económica.

Así, vemos que los efectos sociales, políticos y económicos de la tecnológica en la agricultura fueron: la disolución del viejo sistema social de la sociedad primitiva, la caída en desuso de la tribu y el clan; la división de la sociedad en varios grupos profesionales (gremios de artesanos y artistas); la división de la sociedad horizontalmente en dos clases mayores: una clase gobernante pequeña, poderosa y rica, y una extensa clase, gobernada y explotada por la clase gobernante y, de algún modo, mantenida en la esclavitud por ésta. La sociedad civil, basada en las relaciones de propiedad, ocupó el lugar de la sociedad primitiva basada en el parentesco; el Estado reemplazó a la tribu y al clan. La revolución tecnológica en la agricultura precipitó y llevó a cabo una revolución en los sectores sociales, políticos y económicos de la cultura. Puesto que la cantidad de energía aprovechada y puesta en funcionamiento per cápita por año aumentó por el desarrollo de la tecnología agrícola, la sociedad cada vez se diferenciaba más estructuralmente y se especializaba funcionalmente. Esta tendencia estuvo acompañada por la aparición de un mecanismo social especial de coordinación de las funciones y correlación de las estructuras, un mecanismo de integración y relación. Este mecanismo político tenía dos aspectos, seglar y eclesiástico, a veces estrechamente relacionados, a veces distintos, pero siempre presentes. Llamamos a este mecanismo especial de coordinación, integración y regulación, la Iglesia-Estado. La evolución de la sociedad civil desde la primera era metalúrgica hasta el presente, pasando por una variedad de formas de estado y relaciones de clase, es una historia que iniciaremos ahora. En este punto nos gustaría volver a un asunto mencionado anteriormente.

Si la cultura se desarrolla cuando y según aumenta la cantidad de energía aprovechada per cápita por año, ¿por qué la cultura no continuó avanzando indefinidamente como consecuencia de la revolución tecnológica en la agricultura? Como ya hemos visto, no lo hizo. Por el contrario, después de conseguir ciertos niveles dejó de avanzar y, más tarde, continuó en esos niveles casi sin oscilaciones hasta que la revolución del combustible dio un nuevo y poderoso ímpetu. Pero, la agricultura como proceso tecnológico, como mecanismo para aprovechar la energía solar, no se desarrolló hasta sus límites tecnológicos de ningún modo; según los agrónomos, aún no ha alcanzado esos límites y ni siquiera se ha acercado a ellos. Entonces, ¿por qué finalmente se paró después de una subida tan rápida?

La respuesta parece estar en la relación entre el sistema socioeconómico y el sistema tecnológico establecido por la revolución agrícola. Como hemos observado, cada sistema social descansa sobre un sistema tecnológico y es determinado por él. Pero todo sistema tecnológico funciona *dentro* de un sistema social y, por tanto, está *condicionado* por él. El sistema social creado por la revolución agrícola afectó al proceso tecnológico tanto como para «contenerlo» finalmente y producir el estancamiento de un progreso posterior en la cultura como un todo. Así es como se hizo.

Como hemos visto, el sistema de la sociedad civil se dividió en una clase gobernante y una clase explotada. La última producía la riqueza; la primera se apropiaba de una gran parte de ella y dejaba a la última con unos medios mínimos de subsistencia. La clase productora no obtenía ninguna ventaja si aumentaba su producción mediante un aumento de eficacia; sólo la clase gobernante podía apropiarse del incremento. Por otra parte, la clase gobernante no recurriría a un plan de largo alcance para mejorar las técnicas de producción agrícola. Si necesitaban más de lo que estaban obteniendo en el momento, la necesidad era inmediata y un plan de largo alcance no hubiera servido de nada. Por tanto, recurrirían a mayores exacciones de la clase productora. Pero en muchos casos, si no en la mayoría, parecía que la clase gobernante tenía de sobra para sus necesidades. De hecho, muchas pruebas nos indican que uno de los problemas con los que tenían que enfrentarse era el de la superproducción más que el de la insuficiencia. Así vemos, especialmente en Egipto, aunque también en Mesopotamia y en otros lugares, a la clase gobernante «derrochando y consumiendo» a gran escala. Los palacios y los templos se cargaron de riquezas y se depositaron grandes tesoros en las tumbas de los muertos. Además, los programas de grandes obras públicas, como pirámides, monumentos, templos, tumbas y palacios, se construían continuamente. Parecía que la clase gobernante se enfrentaba frecuentemente al problema de la superproducción y la amenza del desempleo tecnológico o a un excedente de población entre las clases más bajas. Estas grandes obras públicas, la disposición total de la riqueza en las costumbres mortuorias, etc., les permitió solucionar ambos problemas de una sola vez. Así, el sistema social tendió a actuar como un freno sobre un mayor aumento en el progreso tecnológico una vez se hubo alcanzado un cierto estado de desarrollo. Además de los factores mencionados, Childe ha señalado que el sistema social operaba no sólo para concentrar la riqueza en manos de la minoría gobernante, sino para evitar que los frutos del progreso tecnológico se destruyesen entre las masas de la población. En consecuencia, no hubo ningún cambio que permitiese a la tecnología de la producción expandirse cuantitativamente o mejorar cualitativamente.

Vemos entonces, que la nueva tecnología agrícola tuvo como resultado un gran crecimiento de la cultura en sus etapas iniciales. Pero al efectuar este avance se creó un sistema social que finalmente refrenó y contuvo el sistema tecnológico de tal modo que prácticamente lo detuvo, a pesar del hecho de que los límites *tecnológicos* del desarrollo agrícola no se habían ni siquiera aproximado. Por tanto, podemos concluir razonablemente que la cultura humana no hubiese ido nunca más allá de las máximas conseguidas antes del inicio de la era cristiana si la cantidad de energía aprovechada per cápita por año no hubiese aumentado considerablemente mediante la explotación de las fuerzas de la naturaleza de forma diferente.

La revolución del combustible fue la culminación y la síntesis de diversas corrientes de elementos culturales que se habían ido desarrollando durante algún tiempo, justo cuando la revolución agrícola era la florescencia organizada de tendencias de etapas anteriores. Y, como su predecesora, la revolución del combustible causó grandes cambios sociales, políticos y económicos como consecuencia de un gran aumento en los recursos energéticos para la creación de la cultura mediante el aprovechamiento de la energía solar en una nueva forma, esta vez en carbón, petróleo y gas natural.

Como en el caso de la revolución agrícola, la nueva tecnología del combustible dio como resultado un gran aumento de población. La población de Europa anterior a la era del carbón creció solamente de 100 000 000 en 1650 a 187 000 000 en 1800. Sin embargo, desde 1800 a 1900 aumentó hasta 400 000 000. La población de Gran Bretaña, país donde se produjo la revolución industrial y donde se desarrolló en gran manera, aumentó un 50% entre 1700 y 1800. Pero, durante el siglo XIX, aumentó un 260%. En los dos siglos anteriores a 1850, la población de Japón aumentó sólo un 41%. En los cincuenta años siguientes a 1872, aproximadamente cuando empezó la industrialización, la población aumentó más de un 80%. El desarrollo urbano se efectuó y fue llevado a cabo con la nueva tecnología, como había ocurrido con el desarrollo de la tecnología agrícola de la Edad del Bronce. El sistema feudal europeo (una economía rural, aristocrática y agrícola de producción para uso) se quedó anticuado y fue reemplazado por una economía urbana, parlamentaria e industrial de producción para venta. La estructura social se hizo más diferenciada y las funciones más especializadas. La productividad del trabajo humano aumentaba según avanzaba la tecnología. Las poblaciones granjeras disminuyeron y, en algunos casos, desaparecieron.

También se produjeron cambios en la estructura de clases de la sociedad. La dicotomía básica, una clase gobernante minoritaria y la mayoría de la población en una posición de subordinación y explotación, se mantuvo, pero la composición de estas clases sufrió un cambio radical. Los lores industriales y los barones financieros reemplazaron a la aristocracia del feudalismo como elemento dominante en la clase gobernante, y un proletariado urbano e industrial ocupó el lugar de los siervos, campesinos o esclavos como el elemento básico en la clase subordinada. La lucha industrial ocupó el lugar de las revueltas de campesinos y los levantamientos de esclavos y siervos de los días anteriores. Y, en una nueva forma, la Iglesia-Estado funcionaba como un mecanismo coordinador y regular para mantener la integridad de la sociedad conteniendo estos antagonismos de clase y movilizando los recursos de la sociedad para ofensa y defensa.

Nos detendremos aquí para tomar nota de una interesante característica del proceso de evolución cultural: *según se desarrolla la cultura, se acelera el ritmo de crecimiento*. Como ya hemos visto, el ritmo de crecimiento a finales del Neolítico y a principios de la Edad del Bronce, fue mucho mayor que en las épocas del Paleolítico y el Eolítico. La revolución agrícola necesitó unos pocos miles de años para seguir su curso. Pero, la revolución del combustible tiene sólo un siglo y medio o dos como mucho, y ya ha producido mayores cambios que todas las etapas anteriores juntas. El cambio es tan rápido y estamos tan metidos en él que es difícil entender la situación y darse cuenta de la naturaleza profunda y radical de la revolución social, política y tecnológica, por la que estamos pasando. Hace veintisiete años, en *New viewpoints in American History*, el profesor A. M. Schlesinger (1922) comparó la cultura de Estados Unidos de la época de Lincoln con la de Benjamin Franklin por una parte, y con la de la cultura de 1922 por la otra. Observó que la vida diaria con la que Lincoln estaba familiarizado era en muchos aspectos similar a la que conocían George Washington y Franklin. Pero en 1922 nuestra cultura hubiese sido extraña y desconcertante para Lincoln si hubiese vuelto a la escena norteamericana:

> Los edificios de más de tres o cuatro plantas serían nuevos. Los escaparates de cristal de las tiendas, el alumbrado eléctrico de las calles, las películas, los ascensores eléctricos en los edificios y especialmente los grandes almacenes, serían cosas desconocidas en su tiempo. Las calles pavimentadas y las aceras de cemento serían nuevas para él. Los rápidos tranvías eléctricos y los vehículos a motor le llenarían de admiración. Incluso un niño en bicicleta sería una curiosidad. Al entrar en la Casa Blanca, alguien tendría que explicarle lugares tan comunes de la vida moderna como la instalación sanitaria, la calefacción de vapor, las cerillas, los teléfonos, las luces eléctricas, e incluso la pluma estilográfica. En tiempos de Lincoln, la fontanería estaba en sus inicios, las lámparas de carbón y aceite y los surtidores de gas empezaban a usarse y el bolígrafo de acero había sustituido a la pluma hacía poco. El raíl de acero, el puente de acero, las locomotoras de alta potencia, los coches refrigerados, el hielo artificial, el separador de crema, el encuadernador, el tractor oruga, el servicio de paquetes postales en correos, el reparto rural, el cable, la radio, los motores de gasolina, los rifles de repetición, la dinamita, los submarinos, los aviones... éstos y cientos de otros inventos, ahora de uso común, eran desconocidos.

Pero, ¡consideremos los cambios que han tenido lugar, en el transporte, la medicina, la comunicación y la tecnología en general, desde que Schlesinger escribió en 1922! Quizás en la guerra más que en otras áreas de nuestra cultura es donde el ritmo vertiginoso del progreso tecnológico se ha hecho dramáticamente aparente. La tecnología de la I Guerra Mundial hoy parece singular, y algunas de las armas y técnicas introducidas por primera vez en la II Guerra Mundial ya están anticuadas. Uno apenas se atreve a imaginar el próximo gran conflicto militar; las novedades ya descubiertas y otras sólo anunciadas sugieren la distancia que ha recorrido el progreso tecnológico desde los tiempos de Pearl Harbor. Y, tras las escenas en el teatro de Marte, están los grandes laboratorios de investigación y los terrenos de prueba, trabajando para desarrollar y perfeccionar nuevas herramientas y técnicas en todas las fases de nuestra tecnología. El ritmo de avance cultural es mayor ahora que antes. «Nuestra vida», escribió el distinguido físico Arther Holley Compton (1940), «difiere de la de hace dos generaciones más de lo que la vida americana de ese momento difería de la vida civilizada en el inicio de la historia escrita». Y, desde que Compton escribió estas palabras, ha tenido lugar una revolución profunda y terrible, quizás la más significativa en la historia humana: el aprovechamiento de la energía atómica.

Pero, incluso como en el caso de la revolución agrícola y sus repercusiones, en la era del desarrollo energético, el sistema social creado por la nueva tecnología

del combustible actuó finalmente como freno sobre el posterior avance cultural. El sistema de precio y beneficio estimuló la producción y el progreso tecnológico mientras la producción pudiera encontrar un mercado. Pero, como el sistema socioeconómico de la Edad del Bronce, el nuevo mercantilismo de la era del combustible tenía sus propias limitaciones. Ninguna nación industrial tuvo o pudo tener el suficiente poder adquisitivo para mantener y absorber su propia producción; la misma base del sistema de beneficio industrial era un exceso en valor del producto sobre el coste de producción en términos de los salarios pagados a los trabajadores industriales. La exportación del excedente era, por tanto, esencial: «debemos exportar o morir» es un grito de desesperación de más de una nación en años recientes. Durante un tiempo, se podían encontrar nuevos mercados en el extranjero. Pero según aumentaba la producción de las naciones industriales con avances en la tecnología, y según las naciones no europeas, como Japón, se industrializaban y se convertían en competidores para los mercados extranjeros, el sistema de beneficio internacional empezó a atascarse. El mercado mundial disminuyó al aumentar la producción industrial. Cuando los bienes no se podían vender con beneficios en el extranjero, la producción interna disminuía. Los empresarios no se inclinan a producir bienes que no pueden venderse con beneficio. Se cerraron fábricas, molinos y minas. Millones de trabajadores se quedaron sin trabajo. Los excedentes se destruyeron, la producción agrícola se redujo. La plaga horrorosa de la superproducción y el desempleo, «hambre en medio de la abundancia», llenó la tierra. El sistema social ahogaba la gran máquina tecnológica de la industria y paralizaba el cuerpo político como totalidad. Las alternativas eran el estancamiento y la muerte o la guerra y la revolución. Si el sistema social podía contener la tecnología del combustible y las rivalidades comerciales y conflictos de clase engendrados por ella, la sociedad se estabilizaría en una forma más o menos estancada de feudalismo industrial. Sin embargo, si las fuerzas inherentes en la nueva tecnología pudiesen superar y vencer las restricciones del sistema parlamentario y de precios, la cultura podría avanzar hacia niveles más altos.

Hay muchas pruebas, impulsadas por las fuerzas poderosas de la tecnología del combustible, que demuestran que la cultura está emprendiendo el último curso. La primera fase de la segunda gran revolución cultural, la revolución industrial, ha seguido su curso y ahora hemos entrado en la segunda fase, la de la revolución social, política y económica. Y, como en el pasado, la guerra está demostrando ser un medio efectivo de profundo cambio político. El sistema de empresa libre e individual en los negocios y el comercio está prácticamente extinguido. El patrón oro es simplemente un recuerdo de una era que está cerrada. El sistema parlamentario de gobierno, esquema diseñado para permitir la máxima libertad para el crecimiento de la empresa industrial y financiera, también está prácticamente anticuado. El derecho privado ya no es significativo, principalmente como medio de libertad para el crecimiento, como lo fue en los primeros días del mercantilismo. Ahora lleva a una rivalidad competitiva, lucha de aniquilación mutua, caos y parálisis. Las concentraciones de poder sin responsabilidad pública entre los que poseen o controlan una gran riqueza, o en los rangos de trabajo organizado, ya no son compatibles con el grado de unidad,

integridad y fuerza que una nación debe tener si ha de competir con éxito con sus rivales en el terreno internacional. Las exigencias de la supervivencia nacional requieren la subordinación del derecho privado al bienestar general, de una parte al total. En resumen, el Estado, como mecanismo integrador y regulador de la sociedad civil, está destinado a adquirir incluso mayor poder y a ejercer cada vez más control. La evolución social se mueve inexorablemente hacia unos mayores niveles de integración, hacia mayores concentraciones de control y poder político.

También a nivel internacional puede distinguirse una interesante tendencia de la evolución social: el movimiento hacia unidades políticas cada vez mayores. La tecnología agrícola reemplazó los pueblos por ciudades, las tribus por naciones e imperios. La moderna tecnología del combustible está también trabajando hacia mayores agrupaciones políticas, menores concentraciones de poder político. La tendencia relativamente reciente hacia la amalgama puede verse en las unificaciones alemana e italiana del siglo XIX. El Tratado de Versalles intentó, con la «Balcanización de Europa», oponerse a la vieja tendencia de evolución social rompiendo el continente en pequeños pedazos. Uno de los aspectos significativos de la II Guerra Mundial en su fase inicial fue un movimiento hacia la unificación de Europa. Aproximadamente media docena de potencias mundiales se involucraron en la I Guerra Mundial; sólo dos grandes potencias surgieron de la segunda. La lucha por el poder como contrincantes se elimina. Sin embargo, la conclusión lógica no es simplemente el dominio del mundo por una sola nación (eso sólo sería una etapa transitoria) sino una sola organización política que abarcaría todo el planeta y toda la raza humana.

Pero un elemento nuevo y siniestro ha entrado recientemente en la escena: la energía atómico-nuclear con fines militares. Aquí, de nuevo, el significado de este nuevo factor se deriva del hecho de que una nueva fuente de energía ha sido aprovechada y de manera terrible. Una vez más, estamos en el umbral de una revolución tecnológica. Pero las consecuencias de este nuevo avance tecnológico pueden posiblemente diferir radicalmente de las revoluciones agrícola y del combustible. Las nuevas tecnologías del pasado han dejado obsoletos los viejos sistemas sociales, pero los han reemplazado por nuevos sistemas. No obstante, la nueva tecnología nuclear amenaza con destruir la misma civilización, o al menos paralizarla en tal grado que pueda necesitar un siglo, mil, o diez mil años para volver a su estado actual. Por lo menos esto es lo que nos dicen los eminentes científicos y los militares; al igual que unos legos, estamos en un mundo infantil de ignorancia, con casi todos los hechos significativos fuera de nuestro alcance. La destrucción de unos cuantos centros científicos e industriales en Europa y Estados Unidos hundiría la civilización occidental, y las autoridades nos aseguran que esto está en el terreno de posibilidades, por no decir de probabilidades. Por tanto, la esperanza del futuro y la salvación de la humanidad y la civilización parecerían estar en el surgimiento, a partir de la siguiente guerra, de un *vencedor*, no simplemente un superviviente, con el suficiente poder y recursos para organizar todo el planeta y toda la especie humana dentro de un solo sistema social.

Así, hemos presentado un esbozo de la evolución de la cultura de la humanidad desde el horizonte de nuestros antepasados prehumanos hasta el momento actual. Es una historia fascinante de aventura y progreso; de una especie levan-

tándose por sus logros culturales desde el estado de mero animal a un modo radicalmente nuevo de vida, un modo destinado a conseguir el control sobre la mayoría de las demás especies y a ejercer un control poderoso y extenso sobre el hábitat natural. El origen de la cultura elevó el proceso evolutivo a un nuevo plano. Ya no era necesario que el animal humano adquiriese nuevos poderes y técnicas a través del lento proceso de cambio biológico; entonces tenía un mecanismo extrasomático de ajuste y control que podía crecer libremente. Además, los avances en una corriente del desarrollo cultural podían difundirse enseguida a otras tradiciones, de manera que todas podían compartirse en el progreso de cada una. Así, la historia del hombre se convierte en una relación de su cultura.

La tecnología es la heroína de nuestra obra. Este es un mundo de piedras y ríos, palos y acero, de sol, aire y luz, de galaxias, átomos y moléculas. El hombre es simplemente una clase particular de cuerpo material que debe hacer ciertas cosas para mantener su posición en un sistema material cósmico. Los medios de ajuste y control, de seguridad y supervivencia, son, claro está, tecnológicos. Así, la cultura se convierte principalmente en un mecanismo para aprovechar la energía y ponerla en funcionamiento al servicio del hombre, y de manera secundaria, de canalizar y regular su comportamiento no directamente preocupada por la subsistencia y la ofensa y defensa. Por tanto, los sistemas sociales están determinados por sistemas tecnológicos, y las filosofías y las artes expresan experiencia tal como es definida por la tecnología y refractada por los sistemas sociales. Los sistemas culturales, igual que los del nivel biológico, tienen capacidad para crecer. Es decir, el poder de captar energía es también la capacidad de aprovecharla cada vez más. Así, los sistemas culturales, igual que los organismos biológicos, se desarrollan, multiplican y expanden. El sol es el motor principal; la cultura, un sistema termodinámico operado por él. Por lo menos, la energía solar ha activado todos los sistemas culturales de la historia hasta ahora, y continuará haciéndolo después de que las provisiones terrestres de combustibles fisionables se hayan agotado (si la civilización sobrevive y alcanza este punto). Pero la tecnología es todavía el personaje principal en nuestra representación, incluso puede convertirse en villana en lugar de heroína. La tecnología construye, pero también puede destruir. La creencia y fe de que la civilización, ganada a tal gran coste de dolor y trabajo, no puede simplemente destruirse porque un final así sería demasiado monstruoso y sin sentido; es un quejido ingenuo y antropocéntrico. El cosmos sabe poco y no recordará durante mucho tiempo lo que el hombre ha hecho sobre este pequeño planeta. Con la extinción final de la raza humana (ya que en algún momento llegará) no será la primera vez que desaparezca una especie. Ni tampoco será un acontecimiento de gran significado terrestre.

Pero el hombre puede sobrevivir al holocausto venidero de la radiactividad, aunque su cultura se hunda al nivel de los tiempos neolíticos, sólo para empezar la gran escalada de nuevo, quizás esta vez por una ruta diferente; también la cultura puede aprovechar la experiencia. Pero quizás la cultura *no* se destruya o se haga daño con sus nuevos poderes. La destrucción no es más inevitable que la salvación. Por muy grande que pueda ser la devastación (y lo será) en la próxima prueba de fuerza en el terreno internacional, los poderes creativos de la nueva tecnología pueden ser lo suficientemente grandes para levantarse de las ruinas y unir todo el mundo bajo un solo abrazo político. Sólo entonces se cancelará el curso de la guerra y se abrirá el camino para una vida más rica y más plena.

Se puede observar que nuestro esbozo de la evolución de la cultura es totalmente culturológico. No recurre a la raza, al tipo físico, a la inteligencia, al sentido moral, a la dignidad del hombre, al espíritu de progreso o democracia, al individuo (al genio o no), al rechazo del padre, a una serie de instintos, a la interacción social, a la básica estructura de la personalidad, al aprendizaje del aseo en la infancia o al destete y la alimentación de pecho contra la que no lo es, para explicar el comportamiento y crecimiento de esta gran tradición extrasomática. La explicamos en términos de la misma cultura. Un trueno o un tornado se explican en términos de acontecimientos meteorológicos anteriores o concomitantes; un clan o una constitución se explican del mismo modo citando sus antecedentes culturales y concomitantes.

Como ya hemos señalado repetidamente, la cultura es una corriente de elementos interactuantes; una característica reacciona sobre las otras y, a la vez es afectada por ellas. Algunos elementos se quedan obsoletos y se eliminan de la corriente; nuevos elementos se incorporan en ella. Continuamente se forman nuevas permutaciones, combinaciones y síntesis. Tanto si tratamos con una parte restringida del continuo cultural, como si abarcamos la cultura en su totalidad, el principio de interpretación es el mismo: la cultura surge de la cultura. En nuestro esbozo de la cultura como totalidad tratamos con grandes categorías: tecnología, sistemas sociales y filosofías. Desglosamos la tecnología en factores herramienta y energía. Observamos la acción de cada clase de elementos, su impacto sobre otros, el efecto de la tecnología sobre los sistemas sociales, y la influencia de las instituciones políticas y económicas sobre la agricultura y las fábricas de vapor. Observamos el papel que ha jugado la guerra como proceso cultural en el curso del cambio político. Y, finalmente, vemos el destino de la civilización sobre una balanza a punto de ser inclinado para un lado u otro por los milagros modernos de la tecnología nuclear.

La culturología es la nueva aventura de la ciencia. Tras años de cultivo en los campos de la astronomía, la física y la química; tras años de labranza en la fisiología y la psicología, la ciencia se ha vuelto por fin hacia el determinante más inmediato y poderoso del comportamiento *humano*: su cultura. Tras muchas pruebas y fracasos se descubrió que la cultura no podía explicarse psicológicamente; tales interpretaciones son simplemente antropomorfismos vestidos científicamente. La explicación de la cultura es y debe ser culturológica. La ciencia de la cultura es joven pero llena de promesas. Está destinada a hacer grandes cosas; pero sólo si el tema de su estudio continúa su curso de siempre: hacia adelante y hacia arriba.

Nota

1. Por supuesto, el funcionamiento de cualquier cultura está condicionado por la situación ambiental local. Pero, considerando la cultura como un todo, podemos hacer una media de todos los entornos juntos para formar un factor constante que puede excluirse de nuestra fórmula de desarrollo cultural.

Referencias

Childe, V. Gordon: *Man Makes Himself*. London, 1936.
Compton, A. H.: «Science Shaping American Culture». *Proceedings*, American Philosphical Society, 83:573-582, 1940.
MacCurdy, G. G.: *Human Origins*. New York, 1933.
Ostwald, Wihelm: «The Modern Theory of Energetics». *The Monist*, 17:481-515, 1907.
Schlesinger, A. M.: *New Viewpoints in American History*. New York, 1922.

Marshall D. Sahlins 1930-

Antecedentes

Sahlins nació en Chicago en 1930. Su trabajo, antes de licenciarse, lo realizó en la Universidad de Michigan con Leslie White. Tras su licenciatura (1951) y *Master* en Letras (1952) fue a la Universidad de Columbia, donde obtuvo su doctorado en 1954. Ese mismo año se casó con Barbara Vollen y se trasladaron a Fiji, donde vivieron en la pequeña isla de Maola hasta 1955. Los resultados de su investigación se publicaron en *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island* (1962).

Cuando volvió de Fiji, Sahlins trabajó como profesor en Columbia. En 1957 se trasladó a la Universidad de Michigan. Al año siguiente se publicó *Social Stratification in Polynesia*; es una adaptación del concepto de Karl Polanyi sobre los sistemas redistributivos para explicar las variaciones en la estratificación social entre los grupos de las islas del Pacífico.

En 1960 editó *Evolution and Culture*, con Elman Service, entonces colega suyo en Michigan que había sido alumno de Steward y White; de este libro se ha extraído este artículo.

En 1964 Sahlins volvió al campo, esta vez a Nueva Guinea. En 1968 apareció su libro *Tribesmen*.

Sahlins se trasladó de Michigan a la Universidad de Chicago; también fue a Francia para estudiar con Lévi-Strauss a finales de las décadas de 1960 y 1970. Ha intentado luchar activamente contra lo que él considera el posible mal de la

sociobiología, en nuestro entendimiento de la sociedad y la cultura humanas. Su mente, crítica y activa, se extiende ampliamente sobre nuestro tema.

Introducción

A Sahlins no le gusta que a su obra se le llame «neoevolucionismo». Dice que no hay nada de «neo» en ella. Más bien, el concepto de evolución unilineal relaciona las etapas de la evolución de la cultura humana desde un punto de vista general. Sabemos que todas las sociedades no atraviesan las mismas etapas, lo cual pone en duda la teoría de la evolución unilineal. Pero, en el caso de la evolución universal, la relación entre culturas existentes (con una «s») y etapas evolutivas, sigue siendo incierta. Las hipótesis de Sahlins sobre la evolución específica y general se dirigen a este aspecto de la teoría evolutiva.

Según Sahlins la evolución cultural y la biológica se mueven en dos direcciones a la vez. La evolución crea diversidad y progreso. La diversidad en la evolución se refiere a cambios de adaptación que desarrollan nuevas formas a partir de las viejas, mientras, por otra parte, el progreso se refiere al hecho de que la evolución crea formas más complejas. La evolución general es la que proporciona la base para las etapas evolutivas de la evolución. Sin embargo, la evolución específica y la general se consideran, no como hechos diferentes, sino como parte del proceso evolutivo. La evolución específica se centra en la adaptación de una cultura particular a su entorno, en términos de la evólución cultural. La evolución general se centra en los modos en que el progreso de una sociedad específica nos permite considerar la sociedad más avanzada y, por tanto, en un nivel más alto de evolución cultural.

23. Evolución: específica y general*

Nos parece que Huxley se ha precipitado al congratular a la biología evolutiva sobre un reconocimiento explícito de la diferencia entre divergencia y progreso. A pesar de los propios esfuerzos de Huxley en hacer la distinción, y a pesar del hecho de que la distinción puede parecer vulgar para un biólogo si se para a considerarla, normalmente no es explicada por biólogos prominentes, y a juzgar por la confusión sobre el carácter del progreso evolutivo de la vida en la literatua reciente (por ejemplo, Simpson, 1950: capítulo XV), quizá no se entienda totalmente. Por otra parte, la distinción ha existido durante mucho tiempo en la literatura de la antropología evolutiva. E. B. Tylor, en el primer capítulo de *Primitive Culture* (1871), presentó el estudio de la evolución cultural tanto «etapa a etapa» como «a lo largo de sus muchas líneas». Aunque en esto, y en mucho más, la antropología del siglo XX no tuvo en cuenta el consejo de Tylor. El doble carácter del proceso evolutivo no se reconoció, y esta falta se ha convertido en el mismo centro de la actual confusión y polémica controversia sobre tales términos como evolución «unilineal», «multilineal» y «universal», así como sobre la diferencia entre «historia» y «evolución».

Parece casi obvio al afirmar esto, que en las esferas biológicas y culturales la evolución se mueve simultáneamente en dos direcciones. Por una parte, crea diversidad a través de una modificación de adaptación: las nuevas formas se diferencian de las viejas. Por otra parte, la evolución genera progreso: las formas superiores surgen de las inferiores y las sobrepasan. La primera de estas direcciones es la evolución específica, y la segunda, la evolución general. Pero debe observarse que la evolución específica y la general no son realidades concretas diferentes; más bien son aspectos del mismo proceso total, lo cual también quiere decir dos contextos en los que podemos situar los mismos acontecimientos y hechos evolutivos. Cualquier cambio dado en forma de vida o cultura puede considerarse *bien* en la perspectiva de adaptación *o* desde el punto de vista de progreso total. Sin embargo, el contexto es muy importante: se necesita una diferencia de taxonomía al examinar estos dos aspectos de la evolución. Preocupado por las líneas de descendencia, el estudio de la evolución específica emplea la clasificación filogenética. En la perspectiva evolutiva general el énfasis cambia hacia el carácter de progreso, y las formas se clasifican en etapas o niveles de desarrollo sin referencia a la filogenia.

Evolución biológica general y específica

La vida, inevitablemente, se diversifica. Lo hace porque se perpetúa por reproducción y herencia, de manera que los cambios de adaptación se transmiten sólo en líneas de descendencia. Así, al evolucionar (es decir, al moverse en dirección del uso en aumento de los recursos de la tierra o la transformación en aumento de la energía disponible) la vida, necesariamente, se diferencia en poblaciones particulares (reproductoras), cada una adaptada a la explotación de un entorno dado. Este es el aspecto específico de la evolución de la vida, el origen familiar y la ramificación de las especies. La muy elogiada «moderna teoría sintética» de la biología, que une los principios genéticos con la selección natural, se dedica a desenmarañar la evolución específica.

Se necesita una perspectiva filogenética para entender la evolución específica. Estamos interesados en cómo una especie surge de otra y cómo la nueva epecie da lugar a otras. Estamos interesados en las relaciones precisas históricas y genéticas entre las especies, y queremos mostrar estas relaciones, así como explicarlas por referencia a la selección natural. Así, trazamos la bifurcación y rebifurcación de los linajes, relacionando cada línea nueva con sus circunstancias ecológicas. Igual que nuestra perspectiva es filogenética, lo es nuestra taxonomía. Aunque la taxonomía biológica no era originariamente filogenética, ha llegado a usarse principalmente como tal, indicando de nuevo que el interés decisivo de la biología evolutiva sigue en la evolución específica.

* Reimpreso de Marshall D. Sahlins, *Evolution and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960), pp. 12-14, con permiso del editor.

La especialización de la adaptación de las poblaciones es un aspecto inevitable de la evolución de la vida, y el *avance* es algo que acompaña a la especialización de la adaptación. En el contexto de la evolución específica *avance* significa que, mediante la modificación de la adaptación, la población puede mantenerse o mejorar frente a una amenaza inducida por un entorno cambiante o que puede explotar el mismo entorno de manera más efectiva que antes. En cualquier caso, en la perspectiva específica el avance es característicamente *relativo* —relativo a las circunstancias ambientales. Esto puede ilustrarse observando las especies en adaptación en términos de estructura y funcionamiento.

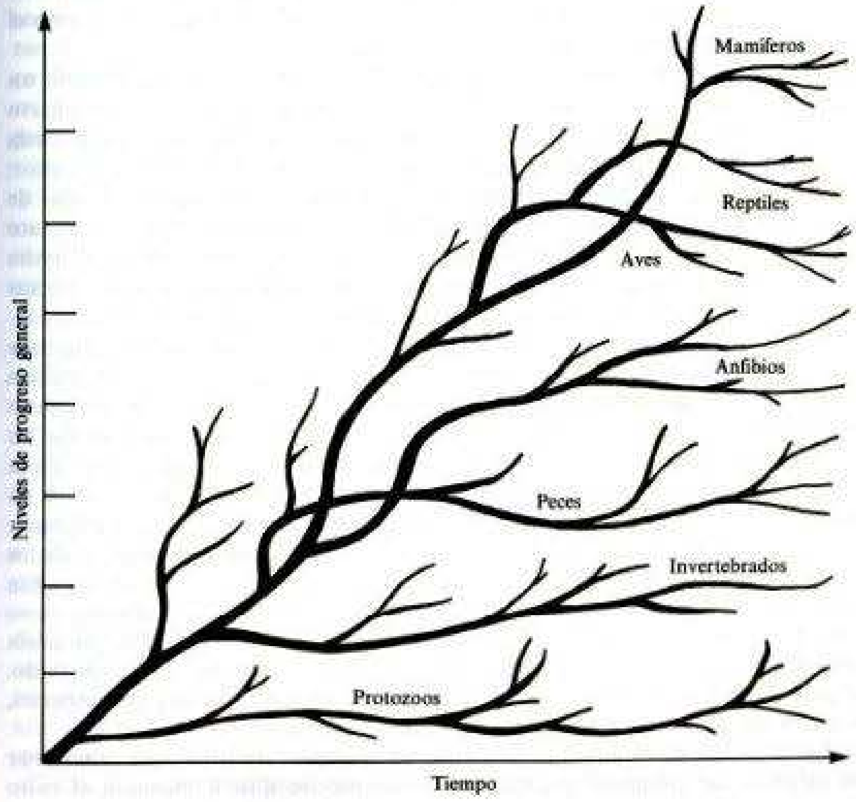
El avance específico está manifiesto en la estructura mejorada y el funcionamiento mejorado de los miembros de una población en la adaptación, aunque la estructura mejorada, normalmente, recibe una mayor atención porque se observa o deduce (por fósiles) más fácilmente. Hay muchos tipos posibles de mejoras funcionales: en la visión, olfato, velocidad o el control de temperatura, etc. Del mismo modo, hay muchos tipos posibles de mejoras estructurales concomitantes: cambios en la estructura de un miembro, en el cerebro, en los ojos, el desarrollo de garras, aletas, pieles y similares. Pero lo que es una mejora significativa para una especie no tiene porqué serlo para otra, ya que pueden estarse adaptando a entornos radicalmente diferentes o de modos radicalmente diferentes al mismo tipo de entorno. Para algunas formas en algunos hábitos, el aumento de tamaño es un avance de adaptación; para otras, la disminución de tamaño es selectivamente ventajosa, y lo mismo con las demás características. Por tanto, ningún organismo, por alto que esté en la posición general, tiene monopolio sobre más tipos de avances de adaptación que cualquier otro. Una «especie superior», en otras palabras, no está más «avanzada» que una inferior en todos los aspectos: la visión del color del hombre puede ser superior a la del pez, pero no puede nadar tan bien, ni su visión es la más perfecta del reino animal. Además, los organismos superiores no tienen porqué estar más perfectamente adaptados a sus entornos que los inferiores. Por el contrario, muchas especies superiores mueren, mientras formas inferiores sobreviven en sus propios ámbitos de vida. Las formas superiores suelen estar, de forma general, menos especializadas (adaptadas) para sobrevivir en los diversos ámbitos que las inferiores.

La adaptación al progreso está relacionada con el problema de la adaptación. Por ello debe ser juzgado y explicado. En el contexto específico, cada población adaptada es la adecuada, realmente superior, en su propio modo incomparable. Considerando la evolución de la vida filogenéticamente podemos ser sólo relativistas biológicos. En este punto el antropólogo cultural quizás sea incapaz de evitar unir el famoso axioma del relativismo cultural. Esta sería una deducción histórica concreta: la filosofía del relativismo cultural con una perspectiva específica sobre el cambio cultural. Esta sería una deducción histórica correcta: la filosofía del relativismo cultural fue elaborada con precisión por la escuela histórico-particularista que dominó la antropología norteamericana durante la primera mitad de este siglo.

En resumen, la evolución específica es el aspecto filogenético, de adaptación, diversificador y ramificador de la evolución total. En este aspecto, la evolución se compara a menudo con el movimiento de homogeneidad a heterogeneidad. Pero la evolución general es otro aspecto. Es la aparición de nuevas formas de vida, sin considerar las líneas particulares de descendencia o las secuencias históricas de

modificación de adaptación. En la perspectiva más amplia de la evolución general, los organismos se extraen de sus respectivos linajes y se agrupan en tipos que representan los niveles sucesivos de progreso completo que ha traído la evolución.

Ilustremos primero la diferencia entre evolución específica y general con un diagrama. Supongamos que es posible trazar los orígenes filogenéticos de los mayores linajes de la vida animal. Un buen modo de hacerlo gráficamente sería en forma de vid ascendente (no un árbol, ya que no hay tronco, no hay «línea principal». Cada una de las ramas de la vid representando una mayor divergencia de la vida a través del tiempo, y ramas más pequeñas representando la diversificación de linajes mayores. Pero la vid tiene una dimensión de altura, así como una extensión temporal de las ramas. Supongamos que altura es una «altura evolutiva», es decir, que la distancia de cualquier forma desde la base indica grado de progreso total según algún criterio acordado. Una serie de líneas horizontales podría entonces trazarse a través de la vid, con los intervalos verticales entre ellas indicando los niveles de progreso general a través del tiempo. Así, en el diagrama, la evolución de la vida se traza en su lateral, ramificando la dimensión en su vertical.



La diferencia entre evolución específica y general también puede trazarse haciendo referencia a un grupo de animales familiar, los primates. Los primates suelen dividirse en cuatro categorías formales: prosimios, monos del Nuevo Mundo, monos del Viejo Mundo, hominoides. Según Simpson (1950), cada uno de los tres últimos se originó de una línea diferente de prosimios; no se desarrollaron el uno del otro. Filogenética o específicamente, el estudio de los primates consiste en trazar la primera radiación prosímica, determinando cómo, cuándo y por qué se diferenciaba cada uno de los otros tipos, y siguiendo el curso posterior de divergencia dentro de cada línea. Pero parece obvio y, suele aceptarse, implícitamente, que los cuatro tipos de primates, especialmente sus representantes recientes, pueden ordenarse para indicar niveles de progreso general. La jerarquía de la posición total es, claro está: prosimio, mono del Nuevo Mundo, después mono del Viejo Mundo, con el hominoide en la posición más alta. Aunque la secuencia es una violación de la filogenia, ayuda a entender otras consecuencias de la evolución. La jerarquía suele usarse para ilustar el progeso general en cuanto a inteligencia, vida social y otras características. Además, al revisar la historia, vemos que los niveles representados por los especímenes recientemente seleccionados son realmente consecutivos. La implicación de la última afirmación merece una aclaración: en la taxonomía de la evolución general un representante moderno de una etapa es tan «bueno», es decir, tan indicativo del nivel, como el representante original y probablemente extinguido.

Igual que con los primates, ocurre con las formas de vida en general: un hombre está más desarrollado que un ratón, un ratón que un largarto, un lagarto que un pez de colores, un pez de colores más que un cangrejo, un cangrejo más que una ameba. Todos éstos son contemporáneos, ninguno es anterior al otro; son términos presentes de linajes diferentes. ¿En qué sentido podemos hablar de desarrollo evolutivo de uno sobre otro? De nuevo, la misma pregunta aparece cuando observamos las culturas contemporáneas. La cultura esquimal, india sioux e inglesa existen al mismo tiempo y no tienen relación entre sí. ¿Qué criterios se siguen para decidir cuál es superior en la escala evolutiva y cuál inferior?

Antes de sugerir una respuesta, debe hacerse otra distinción. Cualquiera reconocería el cambio taxonómico que se da al moverse de la evolución específica a la general, un cambio de las categorías filogenéticas a los niveles de desarrollo respectivamente. Pero también se ha producido otro cambio sutil: el de las especies o poblaciones como tales a los organismos particulares como tales. En la evolución específica, la unidad de estudio es la población, la especie como un todo, que se desarrolla o diferencia de nuevos tipos de poblaciones. La famosa definición biológica de la evolución específica, un cambio en la frecuencia de los genes, es explícitamente una afirmación sobre la estructura de la evolución. Sin embargo, al movernos a la evolución general, el interés pasa a las formas *como* formas, los típicos organismos de una clase y *sus* características. La categoría taxonómica general, el nivel, se refiere a una clase de organismos de un tipo dado. Es preciso decir que la evolución específica es la producción de diversas especies, la evolución general, la producción de formas superiores.

La diferencia no es una precisión semántica; se hace decisiva para determinar los criterios del progreso general. Debe reconocerse que, a menudo, el éxito

evolutivo de una epecie se consigue a expensas del desarrollo superior de sus individuos. En muchas situaciones, una especie se mantiene mejor utilizando la energía disponible para producir más en su especialidad, que un número inferior de especímenes más desarrollados (algo así como la educación «superior» moderna). Así, la evolución específica y la general pueden tener objetivos opuestos, y una medida del éxito de una especie no es necesariamente del grado del desarrollo general de los organismos particulares incluidos.

Ahora, un punto muy importante: aceptar la evolución general es abandonar el relativismo. El estudio de todo progreso necesita criterios absolutos, que sean relevantes para todos los organismos, prescindiendo de los entornos particulares. El desarrollo de organismos superiores puede concebirse en términos funcionales, de captación de energía: las formas superiores aprovechan la energía más que las inferiores. Los criterios de progreso general pueden ser estructurales; es el logro de una organización superior.

Enseguida puede eliminarse una noción común de progreso. La mayoría de nosotros tendemos a igualar progreso con rendimiento, lo cual no es del todo sorprendente porque esta idea es peculiarmente apropiada para una economía competitiva, de libre empresa. Pero el rendimiento termodinámico de un organismo no es una medida de su estado evolutivo general. Por rendimiento solemos entender alguna relación de producción (*output*) a entrada (*input*); así, al considerar el rendimiento de una máquina, dividimos la producción de trabajo por la entrada de energía. De manera análoga, una medida de rendimiento termodinámico de un ser vivo sería la cantidad de energía capturada y usada relativa al propio gasto del organismo durante el proceso de tomarla. Pero supongamos que conocemos el rendimiento de un organismo como máquina de captar energía; no se conoce el uso que se da al rendimiento. ¿Se utiliza para aumentar y mantener su organización? No necesariamente. Como se ha señalado antes, la energía tomada puede utilizarse para aumentar estructuras superiores *o* para resultados más numerosos, cada uno de los cuales concentra una cantidad relativamente pequeña de energía. La implicación es ineludible: un organismo puede rendir más que otro y estar menos desarrollado.

Creemos que la diferencia entre formas de vida superiores e inferiores no está en con qué rendimiento se aprovecha la energía, sino cuánta. El logro termodinámico es la habilidad de concentrar energía en el organismo, de poner la energía en funcionamiento para crear y mantener la estructura. Los seres vivos toman la energía libre de la naturaleza, la usan y la disipan. A la larga, la disipación iguala a la captura, o en términos de entropía la excede (la entropía en el entorno en el que un organismo ha vivido y ha muerto es mayor después que antes del proceso). Pero, mientras el organismo está vivo, está captando energía y transformándola en un estado superior, el del protoplasma y su conservación. La cantidad así captada y el grado al que se eleva a un estado superior parecería ser la medida evolutiva de la vida; éste parecería ser el modo en que un cangrejo es superior a una ameba, un pez de colores a un cangrejo, un ratón a un pez de colores, un hombre a un ratón. Hablamos de todo esto de forma limitada porque nos faltan conocimientos sobre biología física y no sabemos cómo especificar las operaciones requeridas para comprobar esta medida. «El alcance de un hombre debería exceder a su comprensión».

Pero la habilidad para calcular el progreso general apenas necesita permanecer limitada debido a nuestra ignorancia. El progreso general puede afirmarse en otros términos más conocidos: en términos de organización. El logro termodinámico tiene su acompañante estructural: una mayor organización. La relación entre el aprovechamiento de energía y la organización es recíproca: cuanto más energía se concentra mayor es la estructura, y cuanto más complicada es la estructura más energía puede aprovecharse. ¿Qué significa organización «mayor», «superior» o «más complicada»? Las connotaciones de estos términos están incluidas en otro incluso más impresionante: «el nivel de integración».

La idea de nivel de integración puede dividirse en tres aspectos. Un organismo se encuentra en un nivel más alto de integración que otro cuando tiene más partes y subpartes (un orden más alto de segmentación); cuando sus partes están más especializadas; y cuando el total está integrado más eficazmente. Así, el progreso general de la vida continúa en el desarrollo de órganos especializados y subsistemas orgánicos, como el digestivo, el respiratorio, el reproductor y similares, y también en el desarrollo de mecanismos especiales de integración, como el sistema nervioso central y el cerebro. Cuando los organismos se comparan sobre esta base, el progreso total se ve en el proceso evolutivo.

Y todavía hay otros criterios del progreso general de la vida. La frase de Huxley «adaptabilidad completa» los resume. Los organismos superiores están más libres del control ambiental que los inferiores, o de manera más precisa, se adaptan a una variedad mayor de entornos particulares mientras están menos limitados a un lugar limitado. Quizás esto también pueda expresarse en términos de mayor movilidad: los organismos superiores tienen más movimientos y más complejos que los inferiores. Los organismos más desarrollados son también más inteligentes, lo que quizás es solamente otro modo de decir que tienen movimientos más complejos. Finalmente, y relacionado con todos estos aspectos de adaptabilidad total, las formas superiores tienen alcances de mayor dominio que los tipos menos desarrollados.

Recapitulando: la evolución específica es «descendente con modificación», la variación de la adaptación de la vida «a lo largo de sus muchas líneas»; la evolución general es la aparición progresiva de la vida superior «etapa a etapa». El avance o mejora que vemos en la evolución específica está relacionado con el problema de adaptación; es progreso en el sentido de progresión a lo largo de una línea de un punto a otro, de menos a más adaptado en un hábitat dado. El contraste, el progreso de la evolución general es absoluto; es pasar de menor a mayor explotación de energía, inferiores a superiores niveles de integración, y menor a mayor adaptabilidad total. Considerando la evolución en su contexto específico, nuestra perspectiva y taxonomía son filogenéticas, pero la taxonomía de la evolución general corta transversalmente los linajes, agrupando las formas en etapas de desarrollo completo.

Evolución cultural específica y general

La cultura continúa el proceso evolutivo por medios nuevos. Puesto que estos medios culturales son únicos, la evolución cultural tiene características distintivas. Pero la cultura aún se diversifica por especialización de adaptación y aún produce con éxito formas superiores totales. La cultura, como la vida, atraviesa la evolución específica y la general.

Cuando el antropólogo cultural examina los logros etnográficos y arqueológicos de su disciplina, se enfrenta a la variedad. Hay miríadas de tipos culturales, es decir, de la cultura característica de un grupo étnico o una región, y una variedad de culturas propias incluso mayor, de la organización cultural de sociedades cohesivas dadas. ¿Cómo ha sucedido esto? En una palabra, a través de la modificación de adaptación: la cultura se ha diversificado como ha llenado la variedad de oportunidades para la existencia humana permitidas por la tierra. Este es el aspecto específico de la evolución cultural. Una de las mejores declaraciones que ha recibido pertenece a Herbert Spencer, quien, irónicamente, se considera hoy común y peyorativamente como evolucionista «unilineal».

> Como otros tipos de progreso, el progreso social no es lineal sino divergente y redivergente. Cada producto diferenciado da origen a un nuevo grupo de productos diferenciados. Al extenderse sobre la tierra, la humanidad ha encontrado entornos de varios caracteres, y en cada caso la vida social, parcialmente determinada por la vida social llevada anteriormente, ha estado parcialmente determinada por las influencias del nuevo entorno; de manera que los grupos han tendido a adquirir diferencias, mayores o menores: han surgido géneros y especies de sociedades (1897:3, 331).

Que la cultura sea un medio de adaptación del hombre, es un tópico. La cultura proporciona la tecnología para obtener energía de la naturaleza y ponerla a su servicio, así como los medios sociales e ideológicos de realizar el proceso. Económicamente, políticamente y de otros modos, una cultura también se adapta a otras culturas de su entorno, a la parte superorgánica de su entorno. Las culturas son organizaciones para hacer algo, para perpetuar la vida humana y ellas mismas. Lógicamente, así como empíricamente, se sigue que, al igual que varían los problemas de supervivencia, también las culturas cambian, que la cultura atraviesa un desarrollo filogenético, de adaptación.

Las materias primas del desarrollo filogenético de una cultura son los rasgos culturales disponibles, tanto los que están dentro de la misma cultura como los que pueden tomarse de su entorno superorgánico. El proceso orientativo de desarrollo consiste en la adaptación de estos rasgos a la expropiación de los recursos de la naturaleza y en hacer frente a la influencia cultural externa. En este proceso orientativo de adaptación, los elementos de una cultura se sintetizan para formar nuevos rasgos, acontecimiento que llamamos «invento», y se incorporan artículos disponibles del exterior, proceso que llamamos «difusión», o a veces, «aculturación».

Es el momento de evaluar la sofisticación evolutiva específica de nuestra disciplina. El estudio culturológico de los mecanismos de invención, difusión y adaptación cultural en general —incluyendo la ecología cultural (Steward, 1955)— está muy avanzado. No necesitamos inclinarnos ante la odiosa comparación de Huxley de nuestro entendimiento de la evolución cultural y la «síntesis triunfante» de la biología evolutiva «específica». La síntesis existe en antropología; sólo está para hacerla intelectualmente triunfante.

Los nuevos rasgos culturales que surgen a través de la adaptación pueden considerarse avances de adaptación. En esto son similares a los avances estructurales y funcionales en las especies, aunque son muy diferentes en contenido. Un avance cultural puede parecer una innovación en el cálculo de parientes, un complejo guerrero «dionisíaco», la elaboración de la caza de cabezas, el desarrollo o la redefinición del concepto de maná, o muchas otras cosas. Incluso un florecimiento de estatuas de piedra puede considerarse en un contexto de adaptación (entre otros), como sugerimos para las cabezas de piedra de la isla de Pascua:

> Los primeros habitantes de la isla de Pascua llegaron de la Polinesia central con una organización ganadera (en términos de Fried, 1957, «linajes superiores») y una tradición de escultura de imágenes. La organización se adaptó y reforzó por el trabajo común y la producción especializada (en esferas utilitarias). Las características ambientales del nuevo hogar impidieron en gran manera el uso de un trabajo común y especialista en la producción de subsistencia. Como resultado, estos esfuerzos se canalizaron en un ámbito esotérico de la cultura. Quizás facilitado por una tradición escultórica, una cantidad limitada de madera, la disponibilidad de toba fácilmente extraída, la canalización hacia la producción esotérica tomó la dirección particular que resultó en las famosas cabezas de piedra de la isla de Pascua (Sahlins, 1955:1051).

No es necesario citar más ejemplos: los últimos años han sido testigos de muchos estudios que demuestran que las características culturales especiales surgen en el proceso de adaptación. Este es el tipo de trabajo en el cual Julian Steward ha sido pionero.

Desafortunadamente, todavía estamos acostumbrados a hablar de modificaciones de adaptación culturales como las imágenes de piedra de la isla de Pascua, o los sistemas de sección australianos, el ingenio técnico de los esquimales, la acción del *potlatch* de la Costa del Noroeste o el arte de las cavernas del Paleolítico, como «inclinaciones culturales», manifestaciones de «interés cultural» o «perspectiva cultural». ¿Pero con qué fin? Nuestro entendimiento no ha aumentado (como de costumbre) por el nuevo planteamiento en términos antropomórficos. Según la perspectiva evolutiva estas «inclinaciones» son especializaciones de adaptación. Consideradas así, pueden interpretarse en relación a las presiones selectivas y medios disponibles de mantener una organización cultural dadas tales presiones...

El avance de adaptación es relativo al problema de adaptación. En este contexto, una urna griega no es algo bello para siempre; no es superior o mejor que un jarrón chino o un tarro hopi; entre las lenguas, las tendencias de sufijación no están más avanzadas que la prefijación; la terminología del parentesco de los esquimales no es superior a la de los crow; ni la cultura esquimal o crow está más desarrollada que la otra. *Consideradas específicamente*, las modificaciones de adaptación que ocurren en diferentes circunstancias históricas son incomparables; cada una es adecuada a su propia manera, dados los problemas de adaptación presentados y los medios disponibles de conocerlas. Ninguna cultura tiene

un monopolio o incluso necesariamente más tipos de mejoras de adaptación, y lo que es selectivamente ventajoso para una puede ser fatal para otra. Estas culturas que podemos considerar, tampoco son superiores en la posición evolutiva general necesariamente adaptadas de modo más perfecto a sus entornos que las inferiores. En los últimos 2000 años han caído muchas grandes civilizaciones, incluso en medio de la abundancia material, mientras los esquimales se mantenían firmemente en un hábitat incomparablemente más difícil. La carrera no es para los rápidos, ni la batalla para los fuertes.

Cuando observamos el aspecto específico de la evolución de la cultura somos relativistas culturales. Pero esto no justifica la extensión o distorsión del mandato relativista que dice que el «progreso» es sólo un juicio moral, y que todo «progreso», como toda moralidad, es por tanto sólo relativo. Los avances de adaptación considerados como tal son relativos. Los progresos morales serán juzgados como especializaciones más o menos efectivas. Pero el progreso general también se da en la cultura, y puede comprobarse absolutamente de manera objetiva y no moralista.

Hasta ahora, la evolución cultural específica se ha tratado como evolución biológica específica, a menudo en términos idénticos; pero también hay importantes diferencias. Las diferencias fundamentales surgen del hecho que la variación cultural, a diferencia de la biológica, puede transmitirse entre líneas diferentes por difusión. Tradiciones culturales separadas, a diferencia de los linajes biológicos separados, pueden converger por unión. Además, la continuidad filogenética parcial se da a veces entre etapas generales consecutivas de la evolución cultural como culturas atrasadas, tomando los logros de formas superiores, empujadas hacia nuevas alturas evolutivas sin considerar todas las etapas intermedias de desarrollo. En contraste, cada nuevo paso de adaptación es un punto sin retorno para las poblaciones biológicas; sólo pueden moverse hacia la especialización plena que es, en último lugar, el final (muerte) del progreso posterior. En la misma conexión, la sustitución de una forma cultural menos desarrollada por una más progresista puede conseguirse por difusión o culturización, lo cual tiene la ventaja para la gente que una cultura superior puede dominar sin la total destrucción de la población, o incluso pérdida de la integridad étnica o social, de la inferior...

Mientras la convergencia por difusión es común en la evolución cultural específica, también lo es el desarrollo independiente paralelo, como bien ha aprendido la antropología tras años de controversia sobre «difusión contra invención independiente». Quizás el desarrollo independiente paralelo —la consecuencia de la adaptación similar al entorno similar— es más común en la cultura de lo que los fenómenos comparables parecen ser en la vida, debido a la limitación impuesta sobre la variación por la similitud genérica y la unidad de la humanidad, la «unidad psíquica de la humanidad». En cualquier caso, a un antropólogo profesional se le pueden ocurrir enseguida muchos paralelismos o «regularidades», como las llama Steward, en la evolución cultural. Steward iguala paralelismo con su término «evolución multilineal» y, además, afirma que la evolución multilineal es el único camino de la antropología hacia una generalización evolutiva provechosa, aunque limitada (Steward 1953; 1955). Tenemos algo que decir sobre esto en la última sección de este capítulo.

La evolución específica no es toda la evolución cultural. La cultura no sólo produce secuencias de adaptación de las formas, sino también secuencias de formas superiores; no sólo ha sufrido un desarrollo filogenético, sino progreso total. La cultura se ha desarrollado tanto en el aspecto general como en el específico.

La evolución cultural general es la aparición sucesiva de nuevos niveles de desarrollo total. Sin embargo, este proceso emergente no es necesariamente históricamente continuo o filogenético, ya que se consiguen nuevos niveles de posición general en tradiciones culturales no conectadas (o sólo parcialmente conectadas). La relación entre la evolución cultural específica y general puede así describirse, como hemos hecho antes, para los aspectos comparables de la evolución biológica. *Mutatis mutandis* (el diagrama) servirá para ambos, con la condición de que varias líneas culturales puedan cruzarse en muchos puntos para indicar convergencia por difusión.

La perspectiva general sobre la evolución cultural ha sido llamada por sus críticos, «evolución universal». Los lectores que no son antropólogos pueden considerarlo difícil de creer, pero el mismo término «universal» tiene una connotación negativa en este campo porque sugiere la búsqueda de una amplia generalización que ha sido declarada no científica (!) por la antropología norteamericana particularista y académica del siglo XX. Correlativamente, «la evolución universal» se critica sobre la base de que *es* universal, es decir, tan general como para ser vaga, obvia o simplemente truista (ejemplo, Steward, 1955). Esperamos que el lector nos perdone por una digresión bastante larga concerciente al valor científico del estudio de la evolución general.

Los objetivos de la investigación evolutiva general son la determinación y explicación de las sucesivas transformaciones de la cultura a través de sus varias etapas de progreso. ¿Qué tendencias progresistas han surgido en la guerra, por ejemplo, o en la economía, en las instituciones políticas o en el papel del parentesco en la sociedad? Puesto que las cuestiones que preguntábamos no se formulan en términos de modificación de adaptación, tampoco lo serán nuestras explicaciones. En otras palabras, los estudios de la evolución general y específica se dirigen hacia diversas direcciones, como la misma evolución.

Tomemos como ejemplo el análisis evolutivo de la guerra. Consideradas filogenética o específicamente, las variaciones en la guerra están relacionadas con las circunstancias selectivas que operan en las culturas involucradas. De este modo examinamos y explicamos el desarrollo de la guerra entre los indios de las praderas en el siglo XIX (ver, por ejemplo, Secoy, 1953), o por qué difiere en la guerra entre los indios de California o los iroqueses. Cada tipo de guerra así considerado es un tipo histórico, único, para ser interpretado con referencia a sus circunstancias histórico-ecológicas particulares. No obstante, usando una perspectiva general, clasificamos los tipos de guerra como representantes de etapas en el desarrollo total de ese aspecto de la cultura, y entonces trazamos las progresivas tendencias en la guerra según se revelan a través de estas etapas sucesivas. (Cualquiera puede ver del ejemplo que hemos elegido que aquí «progreso» no equivale a «bien»). Las tendencias progresistas descubiertas pueden incluir tales factores, como el aumento en la escala de la guerra, en el tamaño de los ejércitos y número de heridos, en la duración de las campañas y el significado de las consecuencias para la supervivencia de las sociedades involucradas. Estas tendencias encuentran su explicación no en la adaptación sino por referencia a otros desarrollos que las acompañan en el proceso general de la cultura, tales como el aumento de la productividad económica o la aparición de instituciones políticas especiales. Ahora, nuestras conclusiones son de la forma: la guerra cambia de ciertos modos, tales como aumentos en la escala, derivación, etc., en proporción a ciertas tendencias económicas o políticas (o cualesquiera), tales como aumentar la productividad. Es obvio que la evolución de la guerra ha incluido la diversificación y el desarrollo progresivo, y sólo el empleo de perspectivas específicas y generales puede hacer frente a la totalidad evolutiva.

Sin embargo, al observar la diversificación del progreso, no sólo se distinguen los tipos de conclusiones e investigación evolutivas, sino que se disipan viejos conceptos erróneos. Aquí se presenta una pregunta típica de un alcance total de tales dificultades: ¿es el feudalismo una *etapa* general en la evolución de formas económicas y políticas, el antecedente de la economía nacional moderna? La respuesta afirmativa se ha dado por supuesta en la historia política y económica, y no sólo de la variedad marxista, donde se originó la secuencia de modos de producción esclavo-feudal-capitalista. Si se asume que es verdad, las implicaciones unilineales del esquema evolutivo son sólo lógicas. Es decir, si el feudalismo es la etapa anterior de estado moderno, entonces, junto a la «Edad Media» y la «economía natural» se encuentra en algún lugar al fondo de cada civilización moderna. Así en la disciplina de la historia, el Próximo Oriente, China, Japón, Africa y otros lugares han sido generosamente llamados «Edad Media».

Pero es obviamente absurdo considerar al feudalismo, Edad Media, y a la economía natural como la *etapa general* de la evolución anterior a la civilización superior (moderna). Muchas civilizaciones de la antigüedad que preceden al feudalismo en su forma europea clásica, así como a alguna coetánea y a alguna posterior en otras partes del mundo, están mucho más desarrolladas. Situar al feudalismo entre estas civilizaciones y naciones modernas en una jerarquía de progreso total invalida innecesariamente la jerarquía; oscurece más que ilustra las tendencias progresistas en economía, sociedad y política en la evolución de la cultura. A la inversa, identificar los antecedentes específicos de las civilizaciones modernas a través del mundo como «feudalismo» es también obviamente una falacia y oscurece el curso histórico del desarrollo de estas civilizaciones, por mucho que pueda iluminar el curso histórico de la cultura occidental.

> ¿No está Marx (en el *Manifiesto comunista*), en realidad, empezando con un análisis del desarrollo social de Europa Occidental y otros países dentro de su órbita en los primeros años de la Edad Media, con el crecimiento de un sistema avanzado de Capitalismo, y entonces intentando aplicar los resultados obtenidos por este análisis a la historia humana como un todo? ¿Puede que los primeros de estos pasos no sean válidos y los segundos válidos...? ¿Fueron los primeros años de la Edad Media realmente un avance sobre el Imperio Romano? Civilización por civilización, ¿puede alguien creer que lo fueron? (Cole 1934: 38-39).

El feudalismo es una «etapa» sólo en un sentido *específico*, un paso en el desarrollo de una línea de civilización. La etapa de evolución general conseguida

antes de la nación moderna está mejor representada por civilizaciones clásicas como la romana, o por estados orientales como China, Sumeria y el Imperio Inca. Según la perspectiva general, el feudalismo es sólo una forma anterior y específica de este orden de la civilización, una forma subdesarrollada que tuvo un mayor potencial evolutivo que las otras e históricamente dio lugar a un nuevo nivel de logro... No hay nada extraño en el «salto por encima» evolutivo de este tipo. El fracaso en la diferenciación de estas facetas generales y específicas del desarrollo de la evolución sólo puede ser una plaga sobre ambos tipos de investigación evolutiva y una desgracia para toda la perspectiva evolutiva.

El lector puede sentirse molesto, si no decepcionado, por la discusión anterior. ¿Cómo puede una exposición del curso de la evolución arbitrariamente sacar las culturas del contexto del tiempo y la historia y situarlas, de igual modo arbitrariamente, en categorías de desarrollo inferior y superior, categorías que se supone representan etapas *sucesivas*? Estamos frente a la innovación taxonómica que se necesita para el estudio de la evolución general.

Quizás ayudará señalar que en la evolución biológica continuamente surgen nuevas formas de grado bajo, igual que nuevas formas de bacterias; en otras palabras, la evolución específica de las formas inferiores no para cuando son sobrepasadas por formas superiores. Se sigue que la última forma no es necesariamente superior a la anterior; las *etapas* o *niveles* de desarrollo general son consecutivos, pero los representantes particulares de etapas consecutivas no necesitan serlo. Volviendo al feudalismo, este representa un nivel inferior de desarrollo general que las civilizaciones de China, el antiguo Egipto, o Mesopotamia, aunque surgió más tarde que estas civilizaciones y condujo a una forma superior a cualquiera de ellas.

La diferencia fundamental entre evolución específica y general es ésta: la primera es una secuencia histórica y relacionada de formas; la última una secuencia de etapas ejemplificada por las formas de un orden dado de desarrollo. En la clasificación evolutiva general, cualquier representante de una etapa cultural dada es inherentemente tan bueno como cualquier otro, tanto si el representante es contemporáneo y etnográfico o sólo arqueológico. La afirmación se ve muy reforzada por el conocimiento de que hay una relación genérica entre el subsistema técnico de una cultura y los subsistemas filosóficos y sociales, de manera que una cultura primitiva contemporánea con una tecnología dada es equivalente, para fines generales, a ciertas culturas extinguidas conocidas sólo por los restos de una tecnología similar.

Debería observarse que la *unidad* de taxonomía evolutiva general es un sistema cultural propio, es decir, la organización cultural de una entidad sociopolítica. Un *nivel* de desarrollo general es una clase de culturas de un orden dado. Pero, ¿cuáles son los criterios para situar unas culturas particulares en estas clases, para decidir cuáles son superiores y cuáles inferiores?

En la cultura, como en la vida, el cumplimiento termodinámico es fundamental para el progreso, y, por tanto, sería útil como criterio de desarrollo emergente. Es bien conocido que todo avance revolucionario ocurre cuando y donde se explotan nuevas fuentes de energía, o se aplican mayores mejoras tecnológicas a los recursos ya disponibles (White 1959). Pero aquí hacemos una advertencia

similar a la planteada en relación con el desarrollo termodinámico de la vida: el progreso general no va a igualarse con el *rendimiento* termodinámico.

La innovación tecnológica puede aumentar el rendimiento, es decir, aumentar la cantidad de energía captada por unidad de energía humana gastada, aunque no estimular el desarrollo progresivo de una cultura. Que un aumento en el rendimiento productivo se emplee realmente o no, o en qué grado, en la construcción y mantenimiento de la organización superior depende de las circunstancias selectivas locales. Un aumento en el rendimiento puede no estar dirigido hacia algún avance si la adaptación existente no puede acomodarlo o las presiones selectivas son insuficientes para introducirlo. Unas personas pueden adoptar una innovación tecnológica que teóricamente puede doblar la producción, pero, en su lugar, sólo trabajan la mitad de tiempo (doble eficazmente) de lo que solían. Realmente, éste es un resultado común de la imposición de la tecnología occidental por todo el mundo. O, como Harris ha señalado (1959), un aumento en el rendimiento puede también resultar en un aumento de la población y en más bienes y servicios, medios de comunicación, nuevos sistemas politios, o la promulgación de filosofías trascendentales, etc. La continuación sobre este curso llevará finalmente a una expansión de la población más allá de los medios sociales disponibles para organizarla. En un entorno abierto la sociedad se dividirá en dos o más sociedades, cada una en un nivel relativamente bajo de organización cultural, más que produciendo un sistema cultural de un orden alto de desarrollo. El progreso no es el resultado inevitable del rendimiento.

Nos parece que el progreso es la transformación total de energía empleada en la creación y perpetuación de una organización cultural. Una cultura aprovecha y libera energía; extrae energía de la naturaleza y la transforma en gente, bienes materiales y trabajo, en sistemas políticos y la generación de ideas, en costumbres sociales y en adherencia a ellas. La energía total así transformada del estado libre al cultural, quizás en combinación con el grado al que se eleva en la transformación (la pérdida en entropía), puede representar una posición general de la cultura, una medida de su logro.

El lector supondrá, por la fraseología cualificada, que estamos de nuevo sobre un terreno incierto. Apenas es un consuelo que compartamos esta posición poco envidiable con nuestros colegas; no parece que se haya desarrollado ningún método útil y satisfactorio de cuantificar los logros termodinámicos de diferentes culturas, o incluso que, con pocas excepciones, nadie esté muy interesado. Quizás se puede empezar estimando la energía mecánica total que una sociedad libera en un año. Entre los primitivos, donde los seres humanos son normalmente la única forma de energía mecánica, el cálculo sería relativamente simple: el tamaño de la población se multiplicaba por mano de obra media (en unidades de energía) durante el año. En sociedades que usan energía mecánica no humana y humana, se añaden las dos juntas (están disponibles las estadísticas de la cantidad de energía mecánica no humana de muchas sociedades modernas).

Aunque por el momento hay una falta de estimaciones disponibles del progreso cultural en términos de energía, el intento de medir la posición general no debe abandonarse. Hay buenos criterios estructurales. Como en la vida, el logro termodinámico tiene su pareja organizacional, niveles superiores de integración.

Las culturas que transforman más energía tienen más partes y subsistemas, más especialización de las partes y medios más efectivos de integración del total. Los síntomas de organización del progreso general incluyen la proliferación de elementos materiales, aumento geométrico en la división del trabajo, multiplicación de subgrupos y grupos sociales y la aparición de medios especiales de integración: políticos, como la jefatura y el estado, y filosóficos, como la ciencia y las religiones éticas universales. Hace mucho tiempo, Spencer describió todo esto con esmerado, si no siempre exacto, detalle. Aunque muchos científicos sociales niegan que la idea de «progreso» sea aplicable a la cultura. ¿Cómo puede negarse en los términos que acabamos de afirmarla? Como Greenberg señala (a pesar de que rechaza el término «progreso» después de haberlo definido moralmente), una teoría

> que considerase todas las especies como interrelacionadas, pero que propusiese una forma de mamífero como el primitivo tipo ancestral, del que descendiesen de una línea todos los demás vertebrados; y de otra el antepasado de todos los filoinvertebrados, con los protozoos apareciendo por primera vez en un período muy reciente, no sería considerada como una teoría evolutiva representativa (1957: 58-59).

De modo similar, la cultura no ha caído de alturas evolutivas; se ha elevado a ellas.

El subsistema social de las culturas es especialmente ilustrativo del progreso en la organización, y a menudo se usa para comprobar la posición evolutiva general. La división tradicional y fundamental de la cultura en dos grandes etapas, primitiva y civilizada, se suele considerar una distinción social: la aparición de un medio especial de integración, el estado, separa a la civilización de la sociedad primitiva organizada por el parentesco. Dentro de los niveles *societas* y *civitas* pueden distinguirse más etapas sobre criterios de integración y segmentación social. En el nivel primitivo, los grupos no divididos (excepto para las familias) y sin jefe están menos avanzados, y, característicamente, preagrícolas. Las tribus agrícolas y pastorales divididas en clanes, linajes y similares están mucho más desarrolladas, aunque no tienen jefes fuertes. Por encima de estas *tribus* igualitarias, y basadas en una mayor producción, están las jefaturas con una diferenciación de estado interna y una jefatura desarrollada. De manera similar, dentro del nivel de civilización podemos distinguir la forma *arcaica*, étnicamente diversa y sin una integración firme del sector rural y campesino, de la más desarrollada, más integrada culturalmente y territorialmente *nación estado*, con su tecnología industrial.

El progreso general también puede considerarse una mejora en la «adaptabilidad total». Las formas culturales superiores tienden a dominar y sustituir a las inferiores, y el alcance del dominio es proporcional al grado de progreso. Así, la cultura nacional moderna tiende a extenderse por todo el globo, sustituyendo, transformando y extinguiendo a representantes de etapas milenarias de la evolución; mientras que la civilización arcaica, decayendo frente a ese avance, estuvo en su día confinada en ciertos sectores de algunos continentes. El poder dominante de las formas culturales superiores es una consecuencia de su habilidad para

explotar mayores alcances de recursos energéticos de manera más efectiva que las formas inferiores. Las formas superiores están de nuevo relativamente «libres del control ambiental», es decir, se adaptan a una variedad ambiental mayor que las formas inferiores... (Los participantes humanos en este proceso articulan típicamente toda la adaptabilidad en aumento de las civilizaciones superiores como incremento de sus *propios* poderes: cuanta más energía y hábitats domina la cultura, más se convence el hombre de su propio control del destino y más parece proclamar su visión antropocéntrica de todo el proceso cultural. En el pasado, explicábamos humildemente nuestro éxito limitado como un regalo de los dioses: éramos gente *escogida*; ahora *escogemos* gente).

En resumen, la evolución cultural general pasa de una transformación menor de energía a una mayor, de niveles de integración inferiores a superiores, y de la adaptabilidad total menor a mayor. La evolución específica es el pasaje histórico, filogenético y ramificador de la cultura a lo largo de sus muchas líneas, la modificación de adaptación de culturas particulares.

Algunas implicaciones

Ahora, nos gustaría relacionar la distinción hecha entre evolución específica y general con las ideas eruditas actuales sobre la evolución, particularmente con las ideas antropológicas.

Pero, primero, una palabra sobre los términos: «evolución específica» y «evolución general» no son quizás las mejores denominaciones para los aspectos progresivos y de adaptación del proceso evolutivo. Algunos amigos y colegas me han sugerido otros: «lineal», «de adaptación», «especial», «particular» y «divergente» se han ofrecido para «específica»; «emergente», «progresiva» o «universal» para «general». Consideramos que todas las alternativas son inadecuadas, por una u otra razón, aunque algunas se han usado en la anterior exposición. En una publicación reciente, Greenberg (1959) distingue «transformacionismo» de «avance» en la evolución, lo que parece corresponder a nuestra «específica» y «general». El lector es libre de adoptar cualquiera de las alternativas. Los términos no son el problema, el problema son las realidades empíricas.

> ... cuando definimos una palabra, simplemente estamos invitando a otros a usarla como a nosotros nos gustaría que se usase... la finalidad de la definición es enfocar el argumento sobre los términos en desacuerdos sobre el hecho, y abrir así argumentos para una posterior investigación (Mills 1959:34).

En biología, la diferenciación entre los aspectos generales y específicos del proceso evolutivo no han sido recientemente de gran interés. La biología evolutiva moderna ha elegido confinarse al curso filogenético de la vida; como se ha observado antes, la anunciada «teoría sintética moderna» está totalmente dedicada a esto. La verdadera «síntesis triunfante» que unificaría las facetas generales y particulares de la evolución no existe en biología.

Nos parece que el fracaso para distinguir la evolución específica y la general ha ocasionado alguna confusión en biología sobre la naturaleza del progreso evolutivo. El progreso total no está separado de la progresión específica y relativa, la cual aparentemente lleva a muchos biólogos, incluso a algunos eminentes como Simpson, a negar que el progreso es una consecuencia general de la evolución. De hecho, en un artículo reciente, Simpson insiste en que la evolución es sólo «histórica» (es decir, específica) y niega que los estudios anatómicos comparativos (es decir, la evolución general) sean en absoluto evolutivos:

> En anatomía comparativa, una secuencia como cazón-rana-gato-hombre se enseña frecuentemente como «evolutiva», es decir, histórica. De hecho, las diferencias anatómicas entre estos organismos están en parte determinados ecológicamente y por la conducta; son divergentes y no secuenciales, *y no forman de ningún modo útil una serie histórica.* La misma objeción se aplica quizás aún con más fuerza a los estudios del comportamiento que afirman o asumen una secuencia (histórica) evolutiva, por ejemplo, en la comparación de un insecto («nivel invertebrado»), una rata («nivel mamífero primitivo») y un hombre (1958:11; énfasis nuestro).

Simpson no está dispuesto a elevarse sobre la perspectiva filogenética que domina la biología actual. El antropólogo cultural reconocerá dogmas biológicos actuales, tales como «todo progreso es relativo» (lo cual es falso) y «es imposible clasificar secuencialmente las formas históricamente divergentes por niveles de desarrollo». Son precisamente las afirmaciones que han reprimido el estudio de la evolución general cultural durante los últimos sesenta años. Es casi como si los biólogos hubiesen caído ante una «analogía cultural» estéril.

Julian Huxley debería quedar exento de esta crítica, ya que, durante mucho tiempo, ha insistido en separar el progreso total de las tendencias divergentes de la evolución. Realmente, Huxley considera el primero mucho más importante que la diversidad, a la cual define como «un mero adorno de la variedad... un lujo biológico que no ayuda a las tendencias mayores y continuadoras del proceso evolutivo» (1942:389). Cuando se considera cuánto pensamiento, esfuerzo, gasto e interés se concede en biología a un «mero adorno de la variedad», la afirmación de Huxley es realmente sorprendente, si no revolucionaria. Pero no tenemos intención de iniciar agitaciones revolucionarias, particularmente en lo que no es nuestra propia patria.

Los intereses evolutivos particulares de la antropología han sido contrarios a los de la biología, ya que, hasta hace poco, la evolución general, más que la específica, ha ocupado el primer lugar en la antropología evolutiva. El modo en que los grandes evolucionistas culturales del siglo XIX: Tylor, Spencer y Morgan, clasificaron y consideraron las culturas indica que estaban principalmente interesados en el progreso general. Su procedimiento era determinar las *etapas* del desarrollo y ejemplificarlas con culturas contemporáneas.

Sólo por esta razón sería difícil apoyar que la teoría evolutiva fuese injertada de la biología a la cultura, o que fuese solamente una «analogía biológica». También parece muy inexacto, aunque se hace a menudo, caracterizar la perspectiva de los pioneros antropológicos como «unilineal», que es la idea de que toda

culura en particular atraviesa las mismas etapas generales. El lugar del evolucionismo unilineal no está en la antropología, sino, como hemos visto respecto al problema del feudalismo, en el «crudo marxismo» (esta frase es una especie de redundancia actual) y la historia burguesa... extraños compañeros de cama. Considerando sólo sus procedimientos y objetivos obvios (y no lo que ellos u otros han dicho *ad hoc* sobre éstos), los evolucionistas antropológicos del siglo XIX deberían ser liberados de la carga unilineal de una vez por todas. El hecho de que no se le prestase mucha atención al aspecto específico de la evolución no justifica una crítica que diga que fue agrupado con el general, dando lugar así a la evolución unilineal. El error, si hay alguno, fue la omisión no el nombramiento. E incluso así, recordamos las palabras de Spencer, «como otros tipos de progreso, el progreso social *no es lineal* sino divergente y redivergente (énfasis nuestro).

Pero están muertos, y probablemente no importa demasiado si exonerados o no. ¿Qué progreso ha hecho la antropología revolucionaria desde el siglo XIX? El resurgimiento actual del evolucionismo en antropología está orientado específicamente, con la excepción de White. En general, está orientado particularista e históricamente, como lo ha estado la antropología en general a lo largo de nuestro siglo. La «evolución multilineal» de Steward no es muy aceptada y respetada. Esto es una ventaja, ya que, como plataforma, la evolución multilineal abarca concebiblemente todas las tendencias específicas de la evolución cultural. ¿Pero, a qué precio aseguraremos esta ventaja? En la práctica, Steward dedica su atención a las «regularidades», es decir, a los desarrollos paralelos en líneas culturales no relacionadas (por ejemplo, 1949, 1953, 1955), y a la vez se extiende sobre intereses evolutivos más generales. Si la antropología continúa sobre este curso teórico, sólo puede fracasar al tratar el gran problema del origen de la diversidad, por no mencionar el campo total de la evolución general. Así, el efecto total de la amplia aprobación de la posición de Steward significará una limitación excesiva, una continuación de la reacción contra el siglo XIX.

La orientación histórica de la antropología norteamericana del siglo XX y de gran parte de su evolucionismo actual ha causado una rica controversia en años recientes sobre la relación entre «historia» y «evolución». Está incluida una serie de cuestiones interrelacionadas: 1) ¿se va a relacionar la evolución con los desarrollos históricos en culturas particulares o no? 2) ¿es el entorno un factor variable y relevante para explicar la evolución o es un factor irrelevante y constante? 3) ¿es la evolución «historia», o son procesos realmente diferentes? Los principales antagonistas en la controversia son Kroeber (1946), Steward (1953, 1955) y White (1945, 1949, 1959a).

White distingue la historia como secuencias únicas de acontecimientos localizados en el tiempo y el espacio, mientras la evolución es la progresión de las formas no considerada con referencia a tiempos y lugares específicos:

> En el proceso evolutivo, no estamos interesados en acontecimientos únicos, fijados en el tiempo y el espacio, sino con una *clase* de acontecimientos sin referencia a tiempos y lugares específicos... El historiador se dedica a una secuencia específica de acontecimientos particulares; el evolucionista, a una secuencia de acontecimientos como un proceso general de transformación (1945:238).

Puesto que la evolución no trata lo específico, puesto que está interesada en las clases de formas culturales, la cultura se considera como un todo y los entornos particulares no son relevantes, según la opinión de White:

> El funcionamiento de cualquier cultura particular estará condicionado por la situación ambiental local. Pero si consideramos la cultura como un todo, podemos calcular todos los entornos juntos para formar un factor constante que puede excluirse de nuestra fórmula de desarrollo cultural (1949:368).

No muchos aceptan el intento de White de distinguir la historia de la evolución; muchos confiesan no entenderlo. Quizás esta es la razón por la cual White es llamado «neorrevolucionario», aunque, como él dice, todo lo que afirma es la perspectiva evolutiva general del siglo XIX.

Kroeber insiste en que la evolución es principalmente el proceso histórico, y los historiadores «hacen» la evolución (1946). Murdock va más allá: «Los únicos procesos culturales son históricos», escribe (1949:116n). Y diez años después, «la evolución consiste en acontecimientos reales, no de abstracciones de acontecimientos, de manera que el desarrollo evolutivo es histórico en el sentido más estricto y literal» (1959:129). Del mismo modo, puesto que la evolución (multilineal) de Steward se preocupa por ello, «los paralelos significativos de la *historia* cultural... interesados inevitablemente en la reconstrucción histórica» (1955:28, 18; énfasis nuestro). A la vez, el desarrollo paralelo es la adaptación paralela al *entorno*; las consideraciones ambientales son indispensables (Steward 1955).

La distinción entre evolución general y específica es relevante para el debate, y pensamos que lo resuelve. El desarrollo histórico de las formas culturales particulares es evolución específica, la transformación filogenética es a través de la adaptación. El entorno, tanto natural como superorgánico, es obviamente esencial para entender tales procesos. La progresión de *clases* de las formas, o, en otras palabras, la sucesión de la cultura a través de etapas de progreso total, es evolución general. Este proceso no es ni filogenético ni de adaptación; consecuentemente, el entorno es «constante», o mejor dicho, irrelevante. Ese proceso que Kroeber llama «historia», Steward, «evolución multilineal», y Murdock, «evolución», es el aspecto específico del gran movimiento evolutivo; el proceso que White llama «evolución» es el aspecto general. Adoptando la perspectiva de gran movimiento sugerida aquí, la evolución es por una parte «historia», pero por otra no; por una parte incluye acontecimientos particulares, pero por otra los clasifica; por una parte el entorno es relevante, pero por otra debe ser excluido de toda consideración. Cada uno de los participantes en la controversia por una parte tienen «razón» y por otra parte se «equivocan» (desde nuestro punto de vista».

Y, nos parece que el evolucionismo es una perspectiva central, inclusiva y organizadora de la antropología, comparable en su poder teórico con el evolucionismo en biología, «el gran principio al que todo erudito debe agarrarse firmemente...»

Referencias

Cole, G. H. D.: *What Marx Really Meant*. London: Gollancz, 1934.

Fried, Morton, H.: «The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups». *Journal of the Royal Anthropological Society*, 87:1-129, 1957.

Greenberg, J.: *Essays in Linguistics*. New York: Viking Fund Publications in Anthropology 24, 1957.

«Language and Evolution», en *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, pp. 61-75. Washington, D.C.: The Anthropological Society of Washington, 1959.

Harris, M.: «The Economy has no Surplus?» *American Anthropologist*, 61:185-199, 1959.

Huxley, J.: *Evolution: The Modern Synthesis*. New York and London: Harper, 1942.

Kroeber, A. L.: «History and Evolution». *Southwestern Journal of Anthropology*, 2:14, 1946.

Mills, C. W.: *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press, 1959.

Murdock, G. P.: *Social Structure*. New York: Macmillan, 1949.

«Evolution in Social Organization», en *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, pp. 126-143. Washington, D.C.: The Anthropological Society of Washington, 1959.

Sahlins, M. D.: «Esoteric Efflorescence in Easter Island». *American Anthropologist*, 57-104, 1955.

Secoy, F. R.: *Changing Military Patterns on the Great Plains*. New York: Monographs of the American Ethnological Society 21, 1953.

Simpson, G. G.: *The Meaning of Evolution*. New Haven: Yale University Press, 1950.

«The Study of Evolution: Methods and Present Status of Theroy». En Anne Row and G. G. Simpson (eds.). *Behavior and Evolution*, pp. 7-26. New Haven: Yale University Press, 1958.

Spencer, H.: *The Principles of Sociology*. Vol. 3. New York: D. Appleton and Co, 1897.

Steward, J. H.: «Cultural Causality and Law: a Trial Formulation of the Development of Early Civilizations». *American Anthropologist*, 51:1-27, 1949.

«Evolution and Process», en A. L. Kroeber (ed.). *Anthropology Today*, pp. 313-326. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1955.

Tylor, E. B.: *Primitive Culture*. 2 vols. London: Murray, 1871.

White, L. A.: «History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture». *Southwesterm Journal of Anthropology*, 1:221-248, 1945.

The Science of Culture. New York: Farrar, Strauss, 1949.

«The Concept of Evolution in Cultural Anthropology». En *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, pp. 106-125. Washington, D.C.: The Anthropological Society of Washington, 1959a.

Marvin Harris 1927-

Antecedentes

Marvin Harris tiene, en el mejor sentido de la palabra, una mente unidireccional. Ha seguido un camino lógico que, realmente, ha ido desarrollando; casi lo ha creado, ya que sus raíces se remontan a muchos científicos sociales, como Karl Marx, del siglo XIX, y al antropólogo del siglo XX, Julian Steward. Finalmente, la idea se conoció como «materialismo cultural». El propio trabajo de campo de Harris en Brasil y en el Africa de habla portuguesa se dasarrolló a partir de esa idea. Ha formado a varias generaciones de estudiantes en sus comienzos.

El nombre de Marvin Harris está tan relacionado con la Universidad de Columbia (donde obtuvo su licenciatura en letras en 1949 y su doctorado en 1953, y donde dio clases desde 1951 a 1981) que sus colegas no podían creerse que se fuese a la Universidad de Florida en 1981.

Town and Country in Brazil se publicó en 1956; entonces amplió su campo a *Minorities in the New World* (1958) (sobre el que colaboró con Charles Wagley), y *Patterns of Race in the Americas* (1964). También ha escrito sobre el Africa portuguesa.

Sin embargo, Harris es más conocido por los libros de texto, como *The Nature of Cultural Things* (1964) o su *Culture, Man and Nature* (1971), y por sus aventuras a gran escala en las más grandes cuestiones de la antropología. *The Rise of Anthropological Theory* en 1968 fue una impresionante historia de la antropología, explicada

desde el punto de vista de sus profundas convicciones sobre el materialismo cultural, aunque cubriendo el campo amplia y completamente. Libros como *Cows, Pigs, Wars and Witches* (1974) y *America Now: Why Nothing Works* (1981) iban dirigidos a grandes audiencias y tuvieron mucho éxito.

Hasta ahora, el mejor resumen de la obra de Harris está en su libro *Cultural Materialism: the Struggle for a Science of Culture* (1979), del que se ha tomado nuestra selección. Bien escrito, muestra un interesante planteamiento de la antropología moderna.

Introducción

La obra de Marvin Harris es el último episodio de la contribución de Morgan a la teoría antropológica, es decir, el enfoque «materialista» de la sociedad. La versión contemporánea de este método de entender la sociedad está perfeccionada para tener en cuenta las objecciones principales al método comparativo, lo que Marvin Harris llama «materialismo cultural». Los perfeccionamientos en la obra de Harris tienen un carácter metodológico y analítico y representan avances en el pensamiento materialista antropológico. Este progreso es lo que se considera, en los estudios folclóricos, como modernización, y no en tanto que avance teórico. Harris mantiene las mismas posiciones generales que Morgan o White dentro de los parámetros de la antropología de finales del siglo XX. Los más importantes de estos perfeccionamientos son sus visiones sobre las distinciones entre estudios de carácter emic y etic en la investigación antropológica. Esta distinción metodológica es la que distingue el materialismo cultural de otros enfoques teóricos. Según Harris, la perspectiva emic caracteriza a las estrategias de la antropología que se basan en la visión propia de una cultura, y se supone que representa una estrategia hermenéutica para el análisis cultural. Esto es contrario al método etic, que representa un enfoque exterior y, por tanto, objetivo y científico.

Otro aspecto de la obra de Harris es su carácter generalmente no evolutivo, a diferencia de otros materialistas que se han interesado por el avance de la cultura. Está más interesado en descifrar el desarrollo de rasgos culturales específicos dentro de una sociedad a través del uso de un enfoque etic y la aplicación del materialismo cultural. Harris está interesado en explorar y encontrar respuestas para preguntas como, «¿por qué los indios no comen carne de vaca?» Esta es una pregunta específica sobre un rasgo cultural y no un problema de evolución cultural. También puede decirse que es una pregunta sobre la evolución específica o adaptación. Harris enfoca éste y otros problemas desde una perspectiva *etic*, es decir, observa las bases objetivas y da las razones de un materialista para ese fenómeno. La propia respuesta de la cultura a la pregunta se descarta por ser *emic* y, por tanto, inaceptable. Los indios no comen carne debido a razones económicas, no religiosas (razonamiento etic). Comer carne acabaría enseguida con el suministro de leche por el rápido agotamiento de los rebaños. La razón religiosa representa la razón emic de la cultura india para no comer carne. Este es, claro está, el método materialista en funcionamiento.

24. Principios teóricos del materialismo cultural*

No se puede pasar directamente de una descripción de los modos de saber sobre un campo a los principios que sirven para construir redes de teorías interrelacionadas. Primero, tengo algo que decir sobre el contenido del campo, sobre sus principales componentes o sectores. Hasta ahora sólo me he referido a las visiones etic y emic del pensamiento y el comportamiento humanos. Pero, antes de describir los principios estratégicos del materialismo cultural, es necesario identificar otros componentes.

Las limitaciones de las estrategias de investigación alternativas son en gran medida una consecuencia de cómo conceptualizan la naturaleza de las sociedades y las culturas humanas. Las estrategias idealistas enfocan la definición de los fenómenos sociales y culturales desde una perspectiva exclusivamente emic: la sociedad existe en la medida en que los participantes se consideran miembros de grupos sociales, compartiendo objetivos y valores comunes; la acción social es un tipo especial de comportamiento identificado por las intenciones sociales de los participantes; y la cultura está exclusivamente formada por las perspectivas emic compartidas de pensamiento y comportamiento. En las versiones extremas, como las asociadas con el cognitivismo... se abandona incluso la visión emic del comportamiento y la cultura se restringe a las reglas que presuntamente rigen la conducta sin ninguna investigación de ésta.

Por otra parte, los materialistas culturales enfocan la definición de los fenómenos sociales y culturales inicialmente, pero no exclusivamente, desde una perspectiva etic. La madurez social de los grupos humanos se infiere de la densidad de interacción entre los seres humanos en un determinado lugar espacial y temporal. Los materialistas culturales no tienen que saber si los miembros de una determinada población humana se consideran un «pueblo» o un grupo para identificarlos como grupo social. Tampoco tiene que ser cohesiva o cooperativa la interacción entre los miembros de estos grupos para que sea considerada social. Para los materialistas culturales, el punto de partida de todo análisis cultural es simplemente la existencia de una población humana etic situada en un tiempo y un espacio de tipo etic. Para nosotros, una sociedad es un grupo social máximo compuesto de ambos sexos y todas las edades y que manifiesta una amplia gama de culturas interactivas. Por otra parte, la cultura se refiere al repertorio aprendido de pensamientos y acciones que muestran los miembros de los grupos sociales, repertorios transmitidos independientemente de la herencia genética, de una generación a otra... Los repertorios culturales de las sociedades particulares contribuyen a la continuidad de la población y su vida social. De ahí

* De *Cultural Materialism* de Marvin Harris. Copyright © 1979 de Marvin Harris. Reimpreso con permiso de Random House, Inc.

la necesidad de hablar de sistemas socioculturales, que denotan la conjunción de una población, una sociedad y una cultura, y que constituyen una organización limitada de personas, pensamientos y actividades. La naturaleza sistemática de tales conjunciones y organizaciones no es algo que deba darse por supuesto. Más bien, es una suposición estratégica que sólo puede justificarse demostrando cómo conduce a teorías eficaces y contrastables.

El patrón universal

Los principios teóricos del materialismo cultural se interesan por el problema de comprensión de la relación entre las partes de los sistemas socioculturales y por la evolución de tales relaciones, partes y sistemas. Las estrategias alternativas interpretan estas partes de modos radicalmente diferentes, y muchas de las insuficiencias de las teorías substantivas ya se prefiguran en los modelos generales de la estructura de los sistemas socioculturales. Consideremos, por ejemplo, los componentes cognitivos y conductuales que el antropólogo Clark Wissler (1926) denominaba «el patrón universal», componentes supuestamente presentes en todas las sociedades humanas:

Habla	Conocimiento	Propiedad
Rasgos materiales	Religión	Gobierno
Arte	Sociedad	Guerra

En el esquema de Wissler abundan tanto los problemas epistemológicos como los teóricos. Obsérvese, por ejemplo, que los «rasgos materiales» (por los que entendía tales cosas como herramientas, edificios, vestimenta y recipientes) clasificados separadamente, están lógicamente presentes, por lo menos, en el arte, la religión, la propiedad, el gobierno y la guerra; que el «conocimiento» debe ocurrir en todos los demás epígrafes; que hay omisiones tan notorias como «economía», «subsistencia», «ecología», «demografía»; y finalmente, que es discutible que la «guerra» y la «religión» sean rasgos universales. Estos defectos se derivan de que Wissler no especifica el estado epistemológico de los epígrafes en términos de principios taxonómicos que justificarían la contracción o expansión de la lista por referencia a las relaciones estructurales sistemáticas entre sus componentes.

Las categorías de Murdock

Los epígrafes bajo los cuales se organizan los artículos en el *World Ethnographic Atlas* de George Peter Murdock (1967), comparten los mismos defectos. Estos son los componentes de los sistemas socioculturales en la versión de tarjetas perforadas para computadora del atlas:

Economía de subsistencia
Sistema matrimonial
Tipo e intensidad de agricultura
Patrón de asentamiento

Organización familiar
Residencia marital
Organización comunitaria
Grupos de parentesco patrilineales y exogamia
Grupos de parentesco matrilineales y exogamia
Grupos de parentesco cognaticios
Matrimonio entre primos
Terminología de parentesco para primos en primer grado
Trabajo del cuero
Cerámica
Construcción de barcas
Construcción de casas
Recolección
Caza
Pesca
Ganadería
Agricultura
Tipo de ganadería
Descendencia
Estratificación de clases
Estratificación de castas
Esclavitud
Tamaño medio de comunidad local
Jerarquía jurisdiccional
Dioses
Tipos de juegos
Tabúes sexuales puerperales
Mutilaciones genitales masculinas
Separación de muchachos adolescentes
Metalurgia
Artes textiles
Sucesión al cargo del jefe local
Herencia de bienes inmuebles
Herencia de bienes muebles
Normas sobre el comportamiento sexual prematrimonial de las muchachas
Diseño de la vivienda
Planta baja
Material de las paredes
Forma del tejado
Material de techado
Integración política
Sucesión política
Entorno ecológico

Parte de la explicación para las variaciones peculiares de esta «lista de lavandería» en el alcance del foco de estas categorías (desde la esclavitud a la forma del tejado) es que reflejan el contenido de monografías etnográficas e intentan facilitar la tabulación de lo que está disponible para la tabulación. Pero ésta es sólo una parte de la historia. Obsérvese también la omisión de la distinción emic/etic. Esta omisión afecta de manera negativa a los estudios de correlación entre culturas que incluyen tales categorías como organización comunitaria, sistema matrimonial, organización familiar, residencia marital, exogamia, jerarquía jurisdiccional, estratificación de clanes y de castas; todas estas categorías muestran acusados contrastes emic/etic. Naturalmente, también aquí las categorizaciones reflejan las difusas epistemologías de los antropólogos que han contribuido al conocimiento etnográfico. Pero esta debilidad se agrava en las operaciones codificadoras que Murdock y sus asociados emplean. Por ejemplo, el código para la residencia postmarital se refiere a la «residencia normal», sin distinguir entre normal en el sentido de promedios etic sobre el terreno o normal en el sentido de «normativo», es decir, lo que la mayoría de los entrevistados considera la forma ideal o propia desde un punto de vista emic.

...No es accidental que las *teorías* relativas a los estudios interculturales también se asemejan a las largas listas de la lavandería. Murdock y sus seguidores han operado bajo una estrategia de investigación ecléctica, con productos teóricos sustantivos característicos, con generalizaciones de alcance limitado, mutuamente opuestas, aisladas y fragmentarias. La lista de la lavandería de categorías, de la que se construyen tales generalizaciones, condiciona y refleja la naturaleza caótica de los productos teóricos de la mayoría de los estudios interculturales.

Las categorías parsonianas

En 1950, un grupo de cinco antropólogos y sociólogos a favor de la estrategia de investigación del funcionalismo estructural asociada a la obra del sociólogo de Harvard Talcott Parsons... diseñó una lista de componentes universales basados en la identificación de los «prerrequisitos funcionales de una sociedad» (Aberle *et al.*, 1950). Los autores especificaron nueve categorías como «las condiciones generalizadas necesarias para el mantenimiento del sistema»:

1. Disposición para una relación adecuada con el entorno y para el reclutamiento sexual.
2. Diferenciación y asignación de roles.
3. Comunicación.
4. Orientaciones cognitivas compartidas.
5. Conjunto articulado de metas de finalidad compartida.
6. Regulación normativa de los medios.
7. Regulación de la expresión afectiva.
8. Socialización.
9. Control efectivo de las formas de conducta desviada.

La lógica, tras esta lista, es que cada componente es presuntamente necesario para evitar ciertas condiciones que acabarían con la existencia de cualquier sociedad, es decir, la dispersión o extinción biológica de sus miembros, la apatía de éstos, «la guerra de todos contra todos», o la absorción de una sociedad por otra. Como los propios autores de este esquema recalcaron, sus nociones sobre los prerrequisitos funcionales estaban íntegramente unidas a su aceptación de la estrategia de investigación funcionalista estructural de Parson. El funcionalismo estructural, la estrategia más influyente en las ciencias sociales en Estados Unidos y Gran Bretaña durante el período de 1940 a 1965, es una variación del idealismo cultural, el cual ha sido muy criticado por su incapacidad para tratar la evolución social y el conflicto político-económico. Sus prejuicios estratégicos están implícitos en la preponderancia entre los presuntos prerrequisitos funcionales nombrados anteriormente de componentes emic y mentales como las orientaciones cognitivas, los fines compartidos, la regulación normativa y las expresiones afectivas.

Sin embargo, la adhesión a la perspectiva emic de la vida mental se extiende realmente también a los cinco componentes restantes, ya que en la teoría de la acción de Talcott Parsons cada aspecto de la vida social debe ser enfocado desde la perspectiva de los valores, sentimientos, pensamientos y fines mentales de actor. Aquí, la tendencia idealista se hace desafortunadamente evidente en la propuesta de que las orientaciones cognitivas *compartidas* y el conjunto articulado de metas de finalidad *compartidas* son prerrequisitos funcionales para la supervivencia social, cuando, de hecho, existe una evidencia abrumadora de lo contrario, no sólo por lo que se refiere a las complejas sociedades estatales divididas por el conflicto regional, étnico y de clases, sino también en lo referente a sociedades muy simples, donde los antagonismos sexuales y de edad demuestran orientaciones de valor fundamentalmente opuestas. Obsérvese también la falta de interés por la producción, reproducción, el intercambio y el consumo, categorías demográficas y económicas que no pueden meterse fácilmente a la fuerza en «una adecuada relación con el entorno y el reclutamiento sexual». La producción, el intercambio y el consumo no son simplemente relaciones con el entorno; también denotan relaciones entre las personas. Además, como se desprende de comentarios retrospectivos de Parsons (1970), la ausencia de la «economía» en este esquema sólo puede entenderse como un rechazo visceral de cualquier forma de determinismo marxista.

El patrón universal en la estrategia materialista cultural

La estructura universal de los sistemas socioculturales propuestos por el materialismo cultural se basa en las constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana y en la distinción entre pensamiento y conducta, y entre las perspectivas emic y etic. En primer lugar, toda sociedad debe enfrentarse a los problemas de producción (satisfacer conductualmente los requisitos mínimos para la subsistencia); de ahí que deba existir un *modo de producción conductual etic*. En segundo lugar, toda sociedad debe enfrentarse conductualmente al problema de la población; de ahí que deba existir un *modo de reproducción conductual etic*. En tercer lugar, toda sociedad debe enfrentarse a la necesidad de mantener relaciones de conducta seguras y ordenadas entre sus grupos constituyentes y con otras sociedades. Los materialistas culturales, conforme a consideraciones prácticas y mundanas, ven cómo la amenaza surge principalmente de los procesos económicos que reparten el trabajo y sus productos materiales a individuos y a grupos. Por ello, según que el foco de la organización esté en los grupos domésticos o las relaciones internas y externas de toda la sociedad, se puede deducir la existencia universal de *economías domésticas conductuales etic* y *economías políticas conductuales etic*. Finalmente, dada la prominencia de los actos lingüísticos humanos y la importancia de los procesos simbólicos para la psique humana, se puede deducir a unos productos y servicios estéticos, deportivos y recreativos de tipo etic. *Superestructura conductual* es una etiqueta conveniente para este sector etic universal.

En resumen, las principales categorías del comportamiento etic junto a algunos ejemplos de fenómenos socioculturales incluidos en cada sector son:

Modo de producción. La tecnología y las prácticas empleadas para expandir o limitar la producción de subsistencia básica, especialmente la producción de energía y otras formas de energía, dadas las restricciones y oportunidades pro-

porcionadas por una tecnología específica que se interrelaciona con un hábitat específico.

Tecnología de subsistencia
Relaciones tecno-ambientales
Ecosistemas
Modelos de trabajo

Modo de reproducción. La tecnología y las prácticas empleadas para aumentar, limitar y mantener el tamaño de la población.

Demografía
Pautas de emparejamiento
Fertilidad, natalidad, mortalidad
Crianza de los niños
Control médico de las pautas demográficas
Anticoncepción, aborto, infanticidio

Economía doméstica. La organización de la reproducción y la producción, intercambio y consumo básicos en campamentos, casas, apartamentos u otros contextos domésticos.

Estructura familiar
División doméstica del trabajo
Socialización, culturización y educación domésticas
Roles sexuales y de edad
Disciplina, jerarquías y sanciones domésticas

Economía política. La organización de la reproducción, producción, intercambio y consumo dentro y entre familias, pueblos, jefaturas, estados e imperios.

Organización política, facciones, clubes, asociaciones, corporaciones
División del trabajo, sistema tributario
Socialización, culturización y educación políticas
Jerarquías rurales y urbanas, clases, castas
Disciplina, control policiaco-militar
Guerra

Superestructura conductual

Arte, música, danza, literatura, publicidad

Rituales
Deportes, juegos, aficiones
Ciencia

Puedo simplificar esta clasificación agrupando los modos de producción y reproducción bajo el epígrafe de *infraestructura*, y las economías doméstica y política bajo el de *estructura*. Esto da como resultado un esquema tripartito:

Infraestructura
Estructura
Superestructura

Sin embargo, esto sólo incluye a los componentes conductuales etic de los sistemas socioculturales. ¿Qué ocurre con los componentes mentales? Casi paralelo a los componentes conductuales etic hay un grupo de componentes mentales cuyas designaciones convencionales son las siguientes:

Componentes conductuales etic	**Componentes mentales y emic**
Infraestructura	Etnobotánica, etnozoología, conocimientos sobre la subsistencia, magia, religión, tabúes.
Estructura	Parentesco, ideología política, ideologías étnicas y nacionales, magia, religión, tabúes.
Superestructura etic	Símbolos, mitos, cánones y filosofías estéticas, epistemologías, ideologías, magia, religión, tabúes.

Más que distinguir los componentes mentales y emic según la fuerza de su relación con los componentes conductuales etic específicos, los agruparé y designaré en su totalidad como la *superestructura mental y emic*, dando a entender con esta expresión los fines, categorías, reglas, planes, valores, filosofías y creencias sobre el comportamiento consciente o inconsciente que manifiestan los participantes o deduce el observador. Así, tenemos ante nosotros cuatro grandes componentes universales de los sistemas socioculturales: la infraestructura, la estructura y la superestructura conductuales etic, y la superestructura mental y emic.

El lenguaje de nuevo

Una notable omisión en el esquema anterior es la categoría «lenguaje». De la discusión de los actos lingüísticos (en un artículo anterior del libro) debería quedar claro que los estudios de componentes etic suelen conllevar la identificación de actos lingüísticos y otros acontecimientos comunicativos. Por ejemplo, la descripción de las jerarquías domésticas por medio de simples mandatos y respuestas a éstos, muestra que tales jerarquías incluyen componentes comunicati-

vos que pueden estudiarse por medio de operaciones etic. Puesto que los actos de comunicación, especialmente los actos lingüísticos, suelen ocurrir hasta en las escenas humanas más cortas, todas las categorías etic más importantes se construyen, en cierto grado, a partir de la observación de acontecimientos comunicativos.

La comunicación, incluyendo el lenguaje hablado, realiza un papel instrumental vital en la coordinación de las actividades infraestructurales, estructurales y superestructurales; de ahí que no pueda considerarse que pertenece exclusivamente a una de estas divisiones. Además, la comunicación en forma de actos lingüísticos es también la propia materia de la cual se forma la mayor parte de la superestructura mental y emic. De ahí que el lenguaje no pueda considerarse por sí mismo un componente infraestructural, estructural o superestructural, ni tampoco un fenómeno exclusivamente conductual o mental.

Otra razón importante para que el lenguaje no sea incluido como un componente separado en el patrón universal es que el materialismo cultural no se interesa por la relación funcional entre la infraestructura y las *principales* características gramaticales y fonémicas de las diferentes familias lingüísticas. El materialismo cultural no sostiene, por ejemplo, que los modos particulares de producción y reproducción sean la causa de que la gente hable una lengua indoeuropea en lugar de una uto-azteca. (Pero los idealistas culturales propusieron la teoría, hoy desacreditada, de que las categorías gramaticales indoeuropeas llevaron a la Revolución Industrial —véase Whorf 1956).

Ahora nos encontramos en la posición adecuada para citar los principios teóricos del materialismo cultural.

Los principios fundamentales del materialismo cultural

El núcleo de los principios que guían el desarrollo de grupos interrelacionados de teorías en la estrategia del materialismo cultural fue anticipado por Marx (1970 [1859]:21) con las siguientes palabras: «El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su conciencia.» Como se ha dicho, este enunciado fue un gran avance en el conocimiento humano, seguramente equivalente en su momento a la formulación del principio de selección natural de Alfred Wallace y Charles Darwin. Sin embargo, en el contexto de la investigación antropológica moderna, las ambigüedades epistemológicas inherentes en la expresión «el modo de producción», la omisión del «modo de reproducción» y el hecho de no formular las distinciones entre emic y etic, y conductual y mental, imponen la necesidad de una reformulación.

La versión materialista cultural del gran principio de Marx es la siguiente: los modos conductuales etic de producción y reproducción determinan probabilísticamente las economías políticas y domésticas conductuales etic, que a su vez determinan probabilísticamente las superestructuras conductual y mental emic. Para abreviar, nos podemos referir a este principio como el principio de determinismo infraestructural.

El significado estratégico del principio de determinismo infraestructural radica en que proporciona una serie de prioridades para la formulación y comprobación de las teorías e hipótesis sobre las causas de los fenómenos socioculturales. Los materialistas culturales dan mucha más prioridad al esfuerzo de formular y probar teorías en las que las variables infraestructurales son los principales factores causales. El no poder identificar tales factores en la infraestructura justifica la formulación de teorías en las que se pruebe la primacía causal de las variables estructurales. Los materialistas culturales dan menos prioridad a explorar la posibilidad de que la solución de los enigmas se encuentra principalmente en la superestructura conductual; y, finalmente, las teorías que otorgan primacía causal sobre la superestructura mental y emic serán formuladas y probadas sólo como último recurso cuando no pueda formularse ninguna teoría conductual etic o cuando las ya formuladas hayan sido descartadas. En otras palabras, el materialismo cultural afirma la prioridad estratégica de los procesos y condiciones etic y conductuales sobre los procesos y condiciones emic y mentales, y de los procesos y condiciones infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales; pero no niega la posibilidad de que los componentes emic, mentales, superestructurales y estructurales puedan conseguir cierto grado de autonomía respecto a la infraestructura conductual etic. Más bien, simplemente posterga y retrasa dicha posibilidad para garantizar la más completa exploración de las influencias determinantes que ejerce la infraestructura conductual etic.

¿Por qué la infraestructura?

La prioridad estratégica que el materialismo cultural da a la producción y reproducción etic y conductuales representa un intento de construir teorías sobre la cultura que incorporen regularidades sujetas a las leyes de la naturaleza. Como todas las bioformas, los seres humanos deben consumir energía para obtener energía (y otros productos para mantener la vida). Y como todas las bioformas, nuestra capacidad de producir niños es mayor que nuestra capacidad de obtener energía para ellos. La prioridad estratégica de la infraestructura se apoya en el hecho de que los seres humanos no pueden cambiar estas leyes. Sólo podemos buscar el equilibrio entre la reproducción y la producción y consumo de energía. Sin duda la tecnología nos ha permitido conseguir una capacidad considerable de aumentar y disminuir los porcentajes productivo y reproductor. Pero, a su vez, la tecnología se enfrenta a una serie de leyes físicas, químicas, biológicas y ecológicas que tampoco pueden ser alteradas y que necesariamente limitan el ritmo y dirección del cambio tecnológico y, de ahí, el grado de control que la intervención tecnológica puede conseguir sobre la producción y la reproducción en un contexto ambiental específico. Además, todas estas intervenciones están limitadas por el nivel de evolución tecnológico (nivel que no puede ser alterado por un acto de voluntad instantáneo) y por la capacidad de determinados hábitats para absorber varios tipos e intensidades de tecno-economías sin sufrir cambios irreversibles.

En otras palabras, la infraestructura es la principal superficie de contacto entre naturaleza y cultura, el límite a través del cual las restricciones ecológicas,

químicas y físicas a las que está sujeta la acción humana se interrelacionan con las principales prácticas socioculturales destinadas a superar o modificar dichas restricciones. El orden de prioridades materialistas culturales, de la infraestructura a los restantes componentes conductuales y, finalmente, a la superestructura mental, refleja cómo estos componentes se alejan de la superficie de contacto cultura/naturaleza. Puesto que el objetivo del materialismo, cultural, conforme a la orientación de la ciencia en general, es el descubrimiento del máximo grado de orden en su campo de investigación, es lógico que la prioridad para la construcción de teorías se centre en aquellos sectores más directamente restringidos por las limitaciones dadas de la naturaleza. Otorgar prioridad estratégica a la superestructura mental, como los idealistas culturales defienden, es una mala apuesta. A la naturaleza le es indiferente que Dios sea un padre amante o un sanguinario caníbal. Pero a la naturaleza no le da lo mismo que el periodo de barbecho de un campo cultivado por el método de roza sea de un año o de diez. Sabemos que existen poderosas restricciones en el nivel estructural; de ahí que no nos equivoquemos al apostar que estas limitaciones pasan a los componentes estructurales y superestructurales.

Ciertamente, se está prestando mucha atención a las restricciones «estructurales» neuro-psicológicas que obligan a los seres humanos a pensar según unos patrones predeterminados. Más tarde examinaré estas afirmaciones estructuralistas con más detalle. Mientras, debe decirse que si, como afirma Lévi-Strauss, la mente humana sólo alberga pensamientos que «son buenos para pensar», el menú tiene una gran variedad para todos los gustos. No hay duda de que los seres humanos tenemos unos patrones de pensamiento específicos de la especie, igual que tenemos unos patrones de locomoción o dispositivos para mantener el calor corporal específicos de la especie. Pero, ¿cómo utilizaremos este hecho para explicar la gran variación de visiones, religiones y filosofías del mundo, todas igualmente «buenas para pensar»? Los estructuralistas y otros idealistas no son más capaces de responder a esta pregunta que de explicar por qué los seres humanos bípedos terrestres por naturaleza, a veces montan a caballo y otras vuelan por el aire, o por qué, dada la dotación específica de la especie de glándulas sudoríparas, algunas personas se refrescan con aparatos de aire acondicionado mientras otras lo hacen bebiendo té caliente.

La ventaja estratégica del determinismo infraestructural en comparación con el estructuralismo y la sociobiología es que los factores limitadores recurrentes son variables, que pueden ejercer su influencia de maneras sensiblemente variables. Esto permite al materialismo cultural construir teorías que explican tanto las diferencias como las similitudes. Por ejemplo, la necesidad de comer es una constante, pero las cantidades y tipos de comida que pueden comerse varían según la tecnología y el hábitat. Los impulsos sexuales son universales, pero sus consecuencias reproductoras varían según la tecnología de la anticoncepción, los cuidados perinatales y el trato que se da a los niños.

A diferencia de las ideas, la voluntad simplemente no puede hacer aparecer y desaparecer los patrones de producción y reproducción. Puesto que se basan en la naturaleza sólo pueden variar alterando el equilibrio entre cultura y naturaleza y eso necesita un gasto de energía. El pensamiento no cambia nada exterior a la mente, a menos que vaya acompañado de movimientos del cuerpo o de sus partes. Por lo tanto, parece razonable buscar el principio de las cadenas causales que afectan a la evolución sociocultural en el complejo de actividades corporales consumidoras de energía que afectan al equilibrio entre el tamaño de cada población humana, la cantidad de energía dedicada a la producción y el suministro de recursos para el sostenimiento de la vida. Los materialistas culturales sostienen que este equilibrio es tan vital para la supervivencia y bienestar de los individuos y grupos, sus beneficiarios, que todas las demás actividades y pensamientos culturalmente estructurados que estos individuos y grupos realizan están probablemente determinados directa o indirectamente por su carácter específico. Pero nosotros no mantenemos esto por la convicción final de que sabemos cómo es realmente el mundo; simplemente lo mantenemos para hacer las mejores teorías posibles sobre cómo es probablemente el mundo.

Pensamiento y comportamiento

La mayor parte de la oposición al materialismo cultural se basa en lo que parece ser la evidente verdad de que el comportamiento está gobernado por el pensamiento, es decir, que la vida social se encuentra gobernada por normas. Critico este punto de vista (en un capítulo posterior), pero me parecen adecuadas unas aclaraciones preliminares en este contexto. Lo que desconcierta a muchas personas es cómo puede sostenerse que la conducta determina el pensamiento cuando, desde un punto de vista intuitivo, su propio comportamiento parece una exteriorización de objetivos mentales y preceptos morales. Considérese el caso del cambio tecnológico, tan importante en la evolución de piedra, arcos y flechas, azadones, arados, cerámicas y maquinaria, ¿no tuvo que pensar alguien primero cómo hacer estas cosas?

El materialismo cultural no considera a los inventores o a cualquier otro ser humano como autómatas zombis cuyas actividades no están nunca bajo un control consciente. Al afirmar la primacía de la infraestructura conductual sobre la superestructura emic y mental, el materialismo cultural no está refiriéndose a cómo se originaron los inventos tecnológicos y otros tipos de innovaciones creativas en los individuos, sino más bien a cómo tales innovaciones llegan a tener una existencia social material y a cómo llegan a influir en la producción y la reproducción sociales. Los pensamientos de genios como Herón de Alejandría, que inventó la turbina de vapor en el siglo III, o Leonardo da Vinci, que inventó el helicóptero en el siglo XVI, no pueden asumir una existencia social a menos que estén también presentes las condiciones materiales apropiadas para su aceptación y uso social. Además, la aparición independiente de inventos como la cerámica y la metalurgia en diferentes partes del mundo bajo condiciones infraestructurales similares sugiere que ni las ideas más originales ocurren sólo una vez. Realmente, el extraño modo en que la invención del barco de vapor, el teléfono, el aeroplano, la fotografía, el automóvil y cientos de otros ingenios patentables han estado sujetos a reclamaciones conflictivas de prioridad de laboratorios e individuos independientes (cf. Kroeber 1948), nos lleva a la conclusión de que cuando las condiciones infraestructurales están maduras, ocurrirán los pensamientos apro-

piados, no una sola vez, sino muchas. Además, existen muchas pruebas que indican que algunos de los más grandes inventos, como la agricultura, se conocían miles de años antes de que empezasen a jugar un papel significativo en las infraestructuras de las sociedades prehistóricas...

La intención de que el pensamiento determina la cultura surge de la perspectiva cultural y temporal limitada de la experiencia ordinaria. Los pensamientos conscientes en forma de planos e itinerarios ayudan ciertamente a individuos y grupos a encontrar el camino a través de las complejidades diarias de la vida social. Pero estos planos e itinerarios simplemente cartografían la selección de «vías de salida» conductuales preexistentes. Incluso en las sociedades más permisivas y las más ricas en roles alternativos, las acciones planeadas —una comida, una cita de amantes, una noche en el teatro— nunca surgen de la nada, sino que se obtienen del inventario de escenas recurrentes características de una cultura determinada. La cuestión del determinismo conductual frente al mental no es un asunto de si la mente guía la acción, sino de si la mente determina la selección del inventario de pensamientos culturalmente accionables. Como dijo Schopenhauer: «Queremos lo que deseamos, pero no deseamos lo que queremos». Así, la intuición humana concerniente a la prioridad del pensamiento sobre la conducta vale tanto como nuestra intuición humana de que la tierra es plana. Insistir en la primacía de la mente en la cultura es alinear la propia comprensión de los fenómenos socioculturales con el equivalente antropológico de la biología predarwinista o la física pre-newtoniana. Es creer en lo que Freud llamaba «la omnipotencia del pensamiento». Tal creencia es una forma de infantilismo intelectual que deshonra nuestra capacidad de pensar propia de la especie.

Selección individual frente a selección grupal

Poder establecer un vínculo entre las elecciones conductuales realizadas por unos individuos determinados y las respuestas colectivas de los sistemas socioculturales, es esencial para la labor de construir teorías materialistas culturales. Debe poder demostrar por qué un tipo de opción conductual es más probable que otro, no en términos de presiones, impulsos abstractos y otras «fuerzas» metafísicas, sino en términos de principios biopsicológicos concretos pertenecientes al comportamiento de los individuos que participan en el sistema.

Otra manera de expresar este imperativo es afirmar que los procesos de selección responsables de las trayectorias evolutivas convergentes y divergentes de los sistemas socioculturales operan principalmente en el nivel individual; los individuos siguen uno u otro curso de acción, y como resultado, el patrón colectivo cambia. Pero no intento descartar la posibilidad de que muchos rasgos socioculturales se seleccionen por la supervivencia diferencial de sistemas socioculturales completos, es decir, por selección grupal. Debido a que la competición intergrupal intensa ya existía probablemente entre las primeras poblaciones humanas, no debe eliminarse la posibilidad de la extinción de sistemas que satisfacían biopsicológicamente a sus individuos, pero eran vulnerables a sus vecinos más rapaces, con la consiguiente pérdida de ciertos inventarios culturales y la preservación y propagación de otros.

Sin embargo, tal selección grupal es simplemente una consecuencia catastrófica de una selección que opera en o a través de individuos. La evolución cultural, como la evolución biológica, ha tenido lugar (al menos hasta ahora) a través de cambios oportunistas que incrementan los beneficios y disminuyen los costes para los individuos. Igual que una especie no «lucha para sobrevivir» como entidad colectiva, sino que sobrevive o no como consecuencia de los cambios adaptativos de los organismos individuales, así también los sistemas socioculturales sobreviven o no como consecuencia de los cambios adaptativos en el pensamiento y las actividades de hombres y mujeres individuales que responden de manera oportunista a las opciones de costo-beneficio. Si el sistema sociocultural sobrevive como resultado de patrones de pensamiento y comportamiento, seleccionados en el nivel individual, no es porque el grupo como tal tenga éxito. Así, se puede decir que un grupo que es exterminado en la guerra, ha sido seleccionado como grupo, pero si queremos entender por qué fue exterminado, debemos examinar las opciones de costo-beneficio ejercidas por sus miembros individuales en comparación a las opciones ejercidas por sus victoriosos vecinos. El hecho de que algunas personas actúen sinceramente para ayudar a otras y para proteger al grupo, no cambia esta situación. Santos y héroes sacrifican sus vidas por el «bien» de otros. Pero la aceptación o el rechazo de ese «bien» por parte de los otros sigue siendo una cuestión del balance de costos y beneficios individuales. La sociedad no vive sólo de santos. Para que el altruismo tenga éxito debe conferir ventajas adaptativas tanto a los que dan como a los que toman.

Esto no quiere decir que la dirección del cambio cultural pueda predecirse a corto plazo evaluando cuál es el mayor bien para el mayor número de gente. Obviamente, existen muchas innovaciones que son biopsicológicamente más satisfactorias para algunos miembros de una sociedad que para otros. El *purdah*, el velo que llevan las mujeres en las sociedades musulmanas, facilita el control doméstico y político de los hombres sobre las mujeres. Presumiblemente, las recompensas biopsicológicas del *purdah* son mayores para los hombres que para las mujeres; en realidad, hay que decir que hay severos castigos para ellas. Pero los hombres tienen el poder de hacer que su propio bienestar pese más en la balanza de ventajas y desventajas que el bienestar de las mujeres. Cuanto más jerárquica es la sociedad con respecto a criterios de sexo, edad, clase, casta y etnia, mayor es el grado de explotación de un grupo por otro y menos probable es que la trayectoria de la evolución sociocultural pueda calcularse a partir de la utilidad biopsicológica media de los rasgos. Esto lleva a muchas situaciones desconcertantes en las que parece que los grandes sectores de una sociedad actúan de forma que disminuye su bienestar práctico en lugar de elevarlo. En India, por ejemplo, los miembros de las empobrecidas castas bajas defienden ávidamente la regla de la endogamia de casta e insisten en que los matrimonios sean legitimados mediante dotes caras. De manera abstracta, parecería que los miembros de estas empobrecidas castas estarían mejor económicamente si practicasen la exogamia y dejasen de insistir en los grandes pagos matrimoniales. Pero las víctimas del sistema de castas no pueden basar su conducta en cálculos abstractos a largo plazo. El acceso a oficios tan bajos como albañil, fabricante de vino de palma o de fibra de coco depende de una identidad de casta validada por

la obediencia a las reglas de casta. En las castas inferiores, si no se consigue mantener la calidad de miembro en buena posición, se pierde la oportunidad de conseguir trabajo, incluso del tipo más bajo, y, por tanto, uno puede hundirse aún más en la miseria. Liberarse del peso de los privilegios acumulados de las castas superiores está más allá de las posibilidades prácticas de los que están en la parte más baja; de ahí que, aunque pueda parecer perverso, los que menos se benefician del sistema son los que lo mantienen más ardientemente en su vida cotidiana.

Las constantes biopsicológicas

El peligro de postular impulsos y predisposiciones biopsicológicas y panhumanos estriba en que uno se ve tentado a reducir todas las similitudes socioculturales a un «biograma» genético imaginario..., mientras que la mayoría de similitudes y diferencias se deben a procesos evolutivos socioculturales. Por razones que especificaré durante la discusión del reduccionismo biológico en el siguiente capítulo, la observación más importante que puede hacerse sobre el biograma humano es que éste está relativamente libre de impulsos y predisposiciones biopsicológicas propios de la especie. Como especie, hemos sido seleccionados por nuestra habilidad para adquirir repertorios complejos de respuestas socialmente aprendidas, más que por nuestros impulsos e instintos propios de la especie. Sin embargo, sin postular la existencia de principios selectivos que operan en el nivel biopsicológico, no se puede explicar cómo media la infraestructura entre cultura y naturaleza.

Es mejor empezar con un grupo mínimo de principios selectivos biopsicológicos humanos que con uno que intente representar una relación completa de lo que significa ser humano. Por tanto, enumeraré sólo cuatro:

1. Las personas necesitan comer y, generalmente, optarán por dietas que ofrezcan más calorías, proteínas y otros nutrientes.
2. Las personas no pueden estar totalmente inactivas, pero cuando se encuentran frente a una labor determinada, prefieren realizarla gastando el mínimo de energía.
3. Las personas tienen una sexualidad muy desarrollada y generalmente obtienen un gran placer de la relación sexual (en la mayoría de los casos de la relación heterosexual).
4. Las personas necesitan afecto y amor para sentirse seguras y felices, y harán lo posible para aumentar el amor y el afecto que los demás les dan.

Mi justificación para esta lista es que su generalidad está garantizada por la existencia de predisposiciones biopsicológicas similares entre la mayoría de los miembros del orden de los primates. Quizás se desee postular que los seres humanos también buscan de manera natural crear música y arte, dicotomizar, racionalizar, creer en Dios, ser agresivos, reír, jugar, aburrirse, ser libres, etc. Sucumbiendo a la tentación de abrir esta lista a todas las propuestas, enseguida se podrá reducir todo rasgo cultural recurrente a la condición de dato biológico. Pero la adecuación de la lista debe ser juzgada por la adecuación de las teorías que ayuda a generar. Cuanto más parcos seamos al presuponer la existencia de constantes biopsicológicas más poderosa y elegante será la red de teorías que surjan de las estrategias socioculturales. Nuestro objetivo es explicar mucho con poco.

A pesar de la parsimonia de mi lista, a todo el mundo se le pueden ocurrir inmediatamente conductas y pensamientos antitéticos. Para el primer punto, está la obesidad, el dejarse morir de hambre, el vegetarianismo y la patología dietética autoinfligida. Para el segundo, está el intenso consumo de energía en el deporte y la representación artística. Para el tercero, está la abstinencia, la homosexualidad y la masturbación. Y para el cuarto, el infanticidio, las peleas domésticas y la explotación. Sin embargo, la existencia de estos patrones aparentemente contradictorios no es necesariamente mortal para el esquema propuesto. No hay nada en la enumeración de principios biopsicológicos panespecíficos que indique que la selección que actúa por las preferencias de los individuos contribuya, a la larga, a maximizar los resultados anticipados. Por el contrario, la selección de rasgos maximizadores eleva repetidamente a agotamientos ecológicos. Así, el esfuerzo por aumentar el consumo de proteínas suele acabar con que la gente consiga menos proteínas; la adopción de mecanismos para ahorrar trabajo acaba haciendo trabajar más a la gente; la escalada de la actividad sexual masculina lleva a una escasez sistemática de mujeres; y unos mayores lazos afectivos, transmutados por la política, conducen a la explotación de una clase por otra. Estas paradojas no invalidan la lista de universales ni falsifican los principios del materialismo cultural; simplemente exponen los enigmas que el materialismo cultural se propone resolver de un modo más efectivo que las estrategias rivales.

El modo y las relaciones de producción

No existe un acuerdo general sobre lo que Marx entendía por infraestructura o modo de producción (Legros 1979). Aunque distinguió las relaciones y las fuerzas de producción, ambos conceptos suponen ambigüedades fatales. Como acentué en el capítulo anterior, Marx dejó sin resolver el problema de la objetividad. Careciendo de los conceptos de operaciones emic y etic y mezclando de manera indiscriminada los fenómenos mentales y conductuales, transmitió una herencia de doble dialéctica hegeliana que los nuevos marxistas de nuestros días están llevando hasta el extremo... No creo que sea posible adivinar lo que Marx verdaderamente quiso decir con modo de producción, ni qué componentes pretendía incluir o excluir de este concepto.

Más que discutir sobre lo que Marx pretendía, permítanme simplemente explicar las razones de las inclusiones y omisiones (en la lista del modo de producción). Como materialista cultural, sostengo que la infraestructura debe consistir en que los aspectos de un sistema sociocultural permitan predecir un número máximo de componentes adicionales, hasta el comportamiento de todo el sistema si es posible. Por tanto, he trasladado ciertos aspectos clave de lo que muchos marxistas entienden por «relaciones de producción», de la infraestructura a la estructura y la superestructura. El concepto marxista clásico de «propiedad de los medios de producción», por ejemplo, denota el acceso diferencial a la

tecnología empleada en la producción de subsistencia y es, por tanto, una característica organizacional de la estructura más que una parte de la infraestructura. El significado estratégico de esta divergencia es que considero que es posible explicar la evolución de la propiedad de medios de producción como una variable dependiente en relación a la evolución de la demografía, la tecnología, la ecología y la economía de subsistencia. Parece inútil oponerse a que se excluya la propiedad de la infraestructura hasta que pueda mostrarse que no se puede conseguir tal explicación.

De modo similar, no considero los patrones de intercambio (por ejemplo, reciprocidad, redistribución, mercados, empleo, transacciones monetarias) como infraestructura sino, en parte, como componentes estructurales etic (aspectos de la economía doméstica y política) y, en parte, como componentes superestructurales emic y mentales. De nuevo, la justificación de esta decisión está en la esperanza de que los patrones de intercambio puedan predecirse a partir de una conjunción de variables más básicas.

Es evidente que algunos aspectos de la propiedad y el intercambio no se predecirán nunca simplemente por el conocimiento de los componentes demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales. Existen universos completos de fenómenos concernientes a la propiedad y al intercambio en contextos de mercados de precio, por ejemplo, que deben enfocarse mediante las categorías y modelos por los que los economistas describen y predicen los *inputs* y *outputs* monetarios, las inversiones de capital, los salarios y precios, etc. Permítanme rechazar absolutamente cualquier pretensión de que todos los procedimientos y acontecimientos económicos puedan entenderse como simples reflejos de los modos de producción y reproducción. Recuérdese que el materialismo cultural afirma la prioridad estratégica de las condiciones y los procesos etic y conductuales sobre las condiciones y los procesos emic y mentales, y de las condiciones y los procesos infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales, pero no niego la posibilidad de que los componentes emic, superestructurales y estructurales puedan conseguir cierto grado de autonomía respecto a la infraestructura etic. Más bien, simplemente posterga y retrasa la posibilidad para garantizar la más completa explotación de las influencias determinantes ejercidas por la infraestructura. Considerar los valores de precios, el capital, los salarios y los mercados de bienes como estructura y superestructura más que como infraestructura, y otorgarles un *grado* de autonomía para determinar la evolución de los sistemas socioculturales contemporáneos, no significa invertir o abandonar las prioridades estratégicas del materialismo cultural. Los principios del materialismo cultural siguen siendo aplicables. Estos principios dirigen la atención al predominio de la perspectiva conductual etic de intercambio sobre la perspectiva mental emic de intercambio, y a la función de la infraestructura conductual etic para determinar las condiciones bajo las cuales han surgido los mercados de precios y las economías monetarias. En realidad, el materialismo cultural no puede reconciliarse con las interpretaciones marxistas clásicas de la dinámica interna, precisamente porque Marx otorgó a las categorías esencialmente emic y mentales de capital y beneficios, un papel predominante en la posterior evolución de la sociedad industrial moderna, mientras que, desde la perspectiva del materialista cultural, la clave del futuro del capitalismo está en la conjunción de sus componentes conductuales etic y, especialmente, en la retroalimentación entre economía política e infraestructura.

Los modos de reproducción y producción

Los principios materialistas culturales se apartan también radicalmente del marxismo clásico al considerar la producción de niños como parte de la infraestructura. Creo que esta divergencia es necesaria para explicar por qué los modos de producción sufren cambios que dan como resultado transformaciones sistemáticas y una evolución divergente y convergente. Marx intentó explicar el cambio de un modo de producción a otro, basándose en la idea hegeliana de que las transformaciones sociales desarrollan durante su existencia contradicciones internas que son la causa de su propia destrucción y la base para la aparición de nuevas formaciones sociales.

Según Marx, los modos de producción se desarrollan a través del desarrollo de contradicciones entre los medios de producción y las relaciones de producción. «En cierto momento de su desarrollo las fuerzas materiales de producción de la sociedad entran en conflicto con la relación de producción existente». Es decir, las relaciones de producción (como, por ejemplo, la propiedad privada y el motivo del beneficio) frenan el abastecimiento de satisfacciones materiales; se convierten en «trabas» del proceso de producción. Se destruyen y reemplazan por relaciones «superiores» de producción (por ejemplo, la propiedad colectiva) que permiten una expresión más amplia del potencial de los medios de producción (una economía de abundancia en lugar de escasez).

En la dialéctica de la historia de Marx, no menos que en la de Hegel, cada época o formación social es impulsada hacia su inevitable negación por una fuerza teleológica misteriosa. Para Hegel, fue el crecimiento de la idea de libertad; para Marx, el desarrollo de las fuerzas de producción. Para que la contradicción de Marx entre fuerzas y relaciones proporcione la fuerza motriz de una evolución sociocultural fiel a la visión de Hegel de un cosmos espiritualizado negándose dialécticamente a sí mismo en una utopía celestial, el modo de producción debe tender hacia la máxima realización de su poder sobre la naturaleza. Como dijo Marx: «Ningún orden social desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que caben en él» (1970[1859]:21). ¿Por qué debe esperarse que esto sea verdad?

Creo que los factores demográficos ayudan a explicar la expansión histórica de las fuerzas productivas. Por tanto, surge la necesidad de hablar de un «modo de reproducción» cuyo efecto sobre las estructuras sociales y la ideología no es menos importante que el del modo de producción.

Los antropólogos han reconocido durante mucho tiempo que, desde la perspectiva más amplia, la evolución cultural ha tenido tres características fundamentales: escalada de los presupuestos energéticos, incremento de la producción y aceleración del crecimiento de la población. 1) Durante la evolución, la cantidad de energía per cápita y sistema local ha tendido a aumentar. Las culturas en el nivel de desarrollo de las tribus empleaban menos de 100 000 kilocalorías diarias;

las culturas, en el nivel de pueblos agrícolas de bosque tropical que practicaban el cultivo de chamicera, empleaban aproximadamente un millón por día; los pueblos neolíticos con una agricultura de secano mixta, alrededor de dos millones diarios; los primeros estados de irrigación de Mesopotamia, China, India, Perú y Mesoamérica unos 25 billones diarios y los modernos super-estados industriales más de 50 trillones. 2) La eficiencia productiva, medida como producción de energía por unidad de trabajo humano, también ha aumentado, pasando, por ejemplo, aproximadamente de 10 a 1 entre los cazadores y recolectores, de 20 a 1 entre los agricultores de chamicera y 50 a 1 entre los agricultores de regadío. 3) La población humana también ha aumentado. Había una densidad global de menos de un habitante por milla cuadrada en el año 10000 a.C. Hoy, hay más de 65 habitantes por milla cuadrada. Los establecimientos crecieron de 25 a 50 personas por familia tribal; 150 a 200 por pueblo de chamicera; 500 a 1500 por pueblo neolítico agrícola mixto. Hacia el 200 a.C. había más gente viviendo en los grandes imperios orientales preindustriales que en todo el mundo diez años antes.

¿Por qué deberían haber aumentado al unísono estos tres factores? Marx nunca se planteó realmente esta pregunta, porque, como Malthus, implícitamente asumía que el crecimiento de la población era inevitable. Sin embargo, los modernos descubrimientos antropológicos y arqueológicos no apoyan esta suposición. Durante dos o tres millones de años, las poblaciones homínidas permanecieron probablemente estacionarias o fluctuaron dentro de unos límites bastante estrechos. ¿Por qué empezó a aumentar la población? No puede discutirse que aumentase como resultado del progreso tecnológico y de la mejora de los niveles de vida. Otras dos tendencias evolutivas niegan esta interpretación. En primer lugar, a pesar del aumento de la eficiencia tecnológica, las horas per cápita dedicadas a la subsistencia aumentaron, alcanzando su nivel más alto con el sistema de trabajo asalariado del capitalismo del siglo XIX. En segundo lugar, los decrementos sustanciales en la calidad de vida, medida en términos de nutrición, salud y longevidad, pueden relacionarse con el crecimiento de población.

En otras palabras, generalmente, las culturas no han aplicado los incrementos en la eficiencia tecnoambiental causados por la invención y aplicación de «mecanismos de ahorro de trabajo» para ahorrar trabajo, sino para aumentar la cantidad de energía invertida, que, a su vez, no se ha empleado para mejorar los niveles de vida sino para producir más niños. Esta paradoja no puede explicarse mediante el desarrollo de la explotación y la estratificación de clases, puesto que también era característica de las sociedades sin clases y fue una causa, más que una consecuencia, de la evolución del estado...

La solución al problema de por qué los nuevos y más eficientes modos de producción producían gente en vez de reducir el trabajo y/o aumentaban el consumo per cápita, se encuentra en los métodos empleados por las sociedades premodernas para limitar el crecimiento de población. Malthus percibió correctamente que el modo de reproducción durante la época preindustrial estaba dominado por técnicas de regulación de la población malignas que incluían formas severas de privación y violencia psicobiológicas. Es verdad que también existían técnicas relativamente benignas, principalmente la homosexualidad, el coitus interruptus, el retraso del matrimonio, la abstinencia sexual después del parto, la

masturbación y la lactancia prolongada. Pero estas medidas por separado, o combinadas en frecuencias histórica, o etnográficamente comprobables, no pueden explicar el ritmo acentuadamente bajo (0,0007 por 100 a 0,0015 por 100 por año) de aumento anterior al neolítico, ni el ritmo inferior al 0,056 por 100 entre el Neolítico y el surgimiento de los primeros estados (Carneiro y Hilse 1966; Coale 1974; Kolata 1974; Van Ginneken 1974). Teniendo en cuenta la capacidad inherente a las poblaciones humanas sanas de doblar su número en menos de veinticinco años (Hassan 1973), deben invocarse medios de regulación adicionales para explicar el reducido tamaño de la población humana antes del 3000 a.C. Creo que estas medidas adicionales incluían la agresión contra la madre y el feto con abortivos traumáticos, el infanticidio (especialmente el femenino) y el descuido nutricional selectivo y sistemático de los niños, especialmente de las niñas y de las muchachas preadolescentes (Divale and Harris 1976; Polgar *et al.* 1972; Birdsell 1968; Devereux 1967). Manteniéndose constante el modo de producción y una media de sólo cuatro nacimientos por mujer, debe impedirse que casi el 50 por 100 de las hembras que nacen alcancen la edad reproductora para evitar que una población inicialmente con buena salud, sufra severos cortes en la calidad de vida en un corto espacio de tiempo. Esta exigencia constituye una gran fuerza determinante de la prehistoria.

Antes del desarrollo del estado, el infanticidio, el aborto traumático y otras formas malignas de control de población predispusieron a culturas, que en otros aspectos estaban adaptadas a sus hábitats, a aumentar la producción para reducir la pérdida de recién nacidos, niñas y madres. En otras palabras, debido a que las culturas prehistóricas ajustaban sus números a lo que podían permitirse matando o descuidando a sus propios niños, eran vulnerables al señuelo de innovaciones que parecían posibilitar la vida de más niños. Así, Malthus tenía razón en su conjetura de que la presión de la población ejerció una gran influencia en la estructura de las sociedades preestatales (cf. Dally 1971).

Recientemente, se ha establecido que las poblaciones preestatales, generalmente, dejan de crecer cuando alcanzan un tercio de la capacidad de sustentación máxima de su situación tecnoambiental (Lee y Devore 1968; Casteel 1972). Como veremos, los marxistas estructurales y otros han interpretado ésta como un rebatimiento de la importancia de las fuerzas malthusianas. Pero, tal interpretación no está justificada hasta que no se haya aclarado la naturaleza de las restricciones sobre el crecimiento de población. Como acabo de decir, la evidencia indicaba que el ritmo lento del crecimiento de la población se conseguía sólo a un elevado precio psicobiológico mediante el infanticidio, el abuso y el descuido. Esto significa que incluso las sociedades con poblaciones constantes o decrecientes pueden experimentar una severa presión demográfica, o mejor dicho, una severa presión reproductora.

El pago de costos malthusianos puede explicar muchas de las características específicas de las sociedades preestatales. La más importante es la guerra. Malthus identificó correctamente la guerra como uno de los frenos más importantes de la población, pero malinterpretó las condiciones bajo las que ocurrió la guerra paleotécnica y cómo ésta controló el crecimiento de la población. También sobrevaloró la influencia de las muertes en combate sobre el ritmo de crecimiento

de las sociedades modernas. Probablemente, la guerra pre-estatal no regula la población a través de las muertes en combate, sino a través de su efecto sobre la proporción de los sexos, animando a la gente a criar el máximo número de varones y el mínimo de hembras. Así, la guerra pre-estatal no ocurre simplemente como una aberración causada por el fracaso del modo de producción para proporcionar una subsistencia adecuada, idea que, sorprendentemente, Marx (1973[1857-1858]:607-608) compartió con Malthus. La guerra también ocurre como un medio sistémico de frenar el crecimiento de población, conservar los recursos y mantener unos niveles de subsistencia per cápita altos. (En lo que se refiere a la guerra de nivel estatal, no es un freno de la población sino un incentivo para el rápido aumento de la población y el agotamiento de recursos...)

La insuficiencia del tratamiento de Marx de lo que he denominado el modo de producción fue el resultado de su arrogante desprecio (1973[1857-1858]:606) de las obras del «balbuino» Malthus. El motivo de que Marx rechazase a Malthus era la opinión de éste de que ningún cambio en la política económica podría eliminar la pobreza (cf. Meek 1971). Pero se puede reconocer la importancia del modo de producción para determinar el curso de la evolución sociocultural sin suscribir la reaccionaria visión de la historia propuesta por Malthus. Al rechazar toda la obra de Malthus, Marx apartó a sus seguidores de la colaboración en el desarrollo de una teoría sobre demografía humana y ecología sin la cual no podrían entenderse las transformaciones divergentes y convergentes de los modos de producción y sus correspondientes superestructuras. No hay ningún aspecto más importante de la producción que la reproducción: la producción de seres humanos. Mientras que los modos de control de población tienen aspectos estructurales y superestructurales, la cuestión central ha sido siempre el reto que la biología de reproducción sexual presenta a las restricciones culturalmente impuestas. En esta esfera, como en la producción de subsistencia, los avances tecnológicos son de gran importancia, siendo la única diferencia que, para la producción, lo decisivo son los medios de aumentarla, mientras que para la reproducción, lo decisivo son los medios de reducirla. El fracaso de otorgar al desarrollo de la tecnología del control de población un papel central en la evolución de la cultura, daña enormemente a la credibilidad de los principios y teorías marxistas clásicos y modernos.

Seguramente estaría de acuerdo si se objetase que mucho de lo que he dicho sobre la relación entre producción y reproducción es especulativo y necesita más pruebas empíricas. Pero el hecho de que pueda formularse un importante grupo original y coherente de teorías (presentaré algunas más en un capítulo posterior) incluyendo el modo de reproducción en la infraestructura, es una buena razón para hacerlo, a pesar de que las propias teorías necesiten ser probadas mediante otras investigaciones.

El papel de la estructura y la superestructura

Una crítica común al materialismo cultural es que reduce la estructura y la superestructura a epifenómenos mecánicos que sólo desempeñan un papel pasivo en la determinación de la historia. A partir de esto, los críticos infieren que el

materialismo cultural es una doctrina de inactividad y apatía ideológica y política. En realidad, es muy cuestionable el valor de una estrategia de investigación que sostiene que la lucha política e ideológica es inútil porque el resultado está determinado exclusivamente por la infraestructura. Sin embargo, la estrategia del materialismo cultural es incompatible con una conclusión de este tipo. Por tanto, ¿cuál es exactamente el papel de la estructura y la superestructura en las determinaciones causales anticipadas por la estrategia del materialismo cultural?

Como he mencionado en secciones anteriores, la infraestructura, la estructura y la superestructura constituyen un sistema sociocultural. Un cambio en cualquiera de los componentes del sistema produce normalmente un cambio en los otros. En este aspecto, el materialismo cultural es compatible con todas las variedades del funcionalismo que emplean una analogía organísmica para transmitir su apreciación de las interdependencias entre las «células» y «órganos» del «cuerpo» social.

La conceptualización de las interrelaciones en cuestión puede mejorarse introduciendo una distinción entre interdependencias mantenedoras y destructoras del sistema. El resultado más probable de cualquier innovación —tanto si surge en la infraestructura, la estructura o la superestructura— es una retroalimentación negativa mantenedora del sistema, el amortiguamiento de la desviación resultando bien en la extinción de la innovación o bien en ligeros cambios compensatorios en los demás sectores; cambios que preservan las características fundamentales de todo el sistema. (Por ejemplo, la introducción de impuestos federales progresivos sobre la renta en Estados Unidos fue seguida de una serie de exenciones y «refugios» privilegiados que amortiguaron eficazmente el movimiento hacia la eliminación de los extremos de riqueza y pobreza.) Sin embargo, ciertos tipos de cambios estructurales (por ejemplo, los que aumentan el flujo de energía per cápita y/o reducen el derroche reproductor) pueden propagarse y ampliarse, lo cual da como resultado una retroalimentación positiva a través de los sectores estructurales y superestructurales, con la consiguiente alteración de las características fundamentales del sistema. El materialismo cultural niega que exista alguna clase similar de componentes estructurales o superestructurales cuya variación conduzca a una amplificación de la desviación más que a una retroalimentación negativa.

La prioridad causal de la infraestructura es cuestión de la probabilidad relativa de que las innovaciones en los sectores infraestructurales, estructurales o superestructurales den como resultado un cambio. A diferencia del funcionalismo estructural clásico, el materialismo cultural sostiene que es más probable que los cambios iniciados en los modos de producción y reproducción etic y conductuales produzcan amplificaciones de la desviación en los sectores doméstico, político e ideológico, que a la inversa. Es menos probable que las innovaciones iniciales en los sectores estructurales etic y conductuales produzcan cambios destructores del sistema; y es aún menos probable que las innovaciones que surgen de las superestructuras emic cambien todo el sistema (debido a su relación funcional cada vez más remota con los componentes infraestructurales cruciales). Pongamos un ejemplo familiar: durante los últimos años de la década de 1960 mucha gente pensaba que la «revolución cultural» podía destruir al capitalismo indus-

trial. Se introdujeron nuevos modos de cantar, rezar, vestir y pensar, con el nombre de «contracultura». Estas innovaciones no tuvieron absolutamente ningún efecto sobre la estructura y la infraestructura del capitalismo estadounidense, e incluso su supervivencia y propagación dentro de la superestructura parece hoy dudosa, excepto en la medida en que aumenten la rentabilidad de las empresas que venden discos y ropa.

Nada en esta formulación del resultado probabilístico de los cambios infraestructurales justifica la inferencia de que la estructura o la superestructura son insignificantes, de que son reflejos epifenoménicos de factores infraestructurales. Al contrario, la estructura y la superestructura desempeñan claramente papeles mantenedores del sistema en los procesos de retroalimentación negativos responsables de la conservación del sistema. Los procesos productivos y reproductores dependen funcionalmente de la organización política y doméstica, etc., y toda la conjunción etic depende funcionalmente de compromisos ideológicos con valores y objetivos que realzan la cooperación y/o minimizan los costes de mantenimiento del orden y de un nivel eficiente de *inputs* productivos y reproductores. De esto se deduce que los movimientos ideológicos y políticos que disminuyen la resistencia a un cambio infraestructural, aumentan la probabilidad de que una nueva infraestructura se propague y amplifique en lugar de amortiguarse y extinguirse. Además, cuanto más directo y enfático sea el apoyo estructural y superestructural de los cambios infraestructurales, más rápida y penetrante será la transformación del sistema completo.

En otras palabras, aunque mantengo que la probabilidad de que ciertos tipos de cambios en los modos de producción y reproducción cambien el sistema, es alta; también mantengo que los cambios funcionalmente relacionados iniciados de manera simultánea en los tres sectores aumentará la probabilidad del cambio sistemático. En realidad, sería irracional afirmar que la lucha ideológica o política no puede incrementar o disminuir la probabilidad de cambios sistémicos que afecten a los tres sectores. Pero la cuestión que separa al materialismo cultural de sus rivales es la siguiente: ¿hasta qué punto pueden las ideologías y los movimientos políticos propagar y amplificar cambios fundamentales cuando los modos de producción y reproducción se oponen a ellos? El materialismo cultural sostiene que no es probable que las innovaciones se propaguen y amplifiquen si son funcionalmente incompatibles con los modos existentes de producción y reproducción, menos probable que la situación inversa (es decir, cuando existe una resistencia inicial política e ideológica, pero ninguna en los modos de producción y reproducción). Esto es lo que los materialistas culturales quieren decir cuando afirman que, a la larga, y en el mayor número de casos, la infraestructura conductual etic determina la naturaleza de la estructura y la superestructura.

Como ilustración, consideremos la relación entre ideologías procreativas, organización doméstica y el modo de producción en Estados Unidos. Cuando había una infraestructura de granjas agrícolas de frontera, las familias eran numerosas y se acentuaban los papeles de las mujeres como madres y trabajadoras domésticas no retribuidas. Con la urbanización y el coste de reproducción en relación a los beneficios esperados de los hijos, las mujeres empezaron a «tomar conciencia» y pidieron la entrada al mercado general de trabajo sobre una base

de igualdad con los hombres. Está claro que el proceso de toma de conciencia ha sido un importante instrumento para la liberación de las mujeres de su papel de esclavas del hogar. Pero no se puede discutir que la lucha política e ideológica de las mujeres fuese responsable de los grandes cambios en la tecnología, la producción, la demanda de mano de obra barata, el surgimiento de las ciudades y el aumento de los costes de la crianza de los hijos, cambios que proporcionan las condiciones infraestructurales funcionales sobre las que se asienta la propagación y amplificación de la moderna lucha feminista política e ideológica. Para entender la naturaleza asimétrica de las relaciones causales entre superestructura e infraestructura, supongamos que, en algún lugar, grupos aislados de hombres empiezan a comprometerse con una lucha ideológica y política destinada a la restauración de los roles sexuales del siglo XIX. ¿Puede afirmarse que el factor decisivo de su éxito o fracaso sea el compromiso con su objetivo, el grado de su lucha político-ideológica? Seguramente no, porque, en realidad, no es probable que su punto de vista se propague o amplifique mientras predomine la actual infraestructura industrial y urbana.

Por otra parte, el materialismo cultural no propone que los objetivos se consigan sin considerar si la gente lucha conscientemente para conseguirlos. Está claro que la lucha político-ideológica consciente puede sostener, acelerar, desacelerar y desviar la dirección y el ritmo de los procesos de transformación iniciados dentro de la infraestructura.

El temor de que el determinismo infraestructural prive a la gente de la voluntad de comprometerse con una lucha consciente se basa en una comprensión totalmente equivocada de la importancia de las teorías del materialismo cultural política e ideológicamente relevantes. La infraestructura no es una «fuerza motriz» de un solo factor, transparente y simple; más bien es una combinación de variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales. Para describirla y analizarla se necesita una profunda investigación cuyos resultados sólo pueden presentarse como hipótesis y teorías provisionales y probabilísticas. Mientras algunas opciones político-ideológicas alternativas pueden descartarse por ser virtualmente imposibles, otras parecen ser apoyadas por teorías e hipótesis que ofrecen grados de certeza muy parecidos. Cuando dominan teorías materialistas culturales alternativas igualmente probables, como ocurre a menudo, el resultado de la lucha ideológica y política parecerá estar influido por el grado de compromiso de las facciones y partidos opuestos. Por ejemplo, es difícil decidir si los intereses productivos y reproductores de algunos países subdesarrollados, con una densidad de población baja, mejorarán con un incremento rápido o lento de la población. Por una parte, los altos niveles del crecimiento de población intensifican la explotación de los pobres; pero por otra, los niveles bajos de crecimiento pueden conducir a una escasez de mano de obra, subproducción y la prolongación de la subordinación económica y política a las superpotencias imperialistas. Las ambigüedades teóricas de este tipo pueden interpretarse de dos modos: o bien el resultado es totalmente abierto, es decir, no está determinado por la infraestructura sino que depende en gran manera de los respectivos compromisos político-ideológicos con el crecimiento y el control de población; o bien el resultado está muy determinado, pero dos investigadores no han conse-

guido la cantidad o clase de datos necesarios para identificar cómo puede ser ese resultado determinado. Sugiero que, desde el punto de vista de los participantes activos, es indiferente cuál de las dos interpretaciones se acepte. A menos que pueda resolverse la ambigüedad teórica, el resultado parecerá el producto del grado de compromiso político-ideológico de las facciones opuestas. (Sin embargo, siempre queda la esperanza de que algún día unas teorías y datos mejores reduzcan las incertidumbres.)

En resumen, las teorías materialistas culturales pueden invocar diferentes grados de causas de infraestructura que oscilan entre la certeza y la indeterminación verdaderas. A lo largo de esta esfera de posibilidades, los compromisos estructurales y superestructurales parecen dar forma al resultado final a través de los procesos de retroalimentación negativos y positivos, en relación inversa a la capacidad de las teorías existentes para identificar los determinantes infraestructurales.

Algunas personas afirman que al propugnar la primacía de la infraestructura, el materialismo cultural contribuye a la «deshumanización» de las ciencias sociales. Les respondería que el no intentar un análisis objetivo de la relación entre infraestructura y un grupo determinado de objetivos político-ideológicos sólo es útil para aquellos que se beneficiaron de la pérdida absurda de las posesiones y vidas de otras personas. La autodecepción y la subjetividad no son medidas del ser humano. Yo no acepto la autoridad moral de oscurantistas y místicos. No pueden privar a la humanidad de personas que quieren entender y cambiar el mundo...

Dogmatismo

Este es, sin duda, un momento apropiado para reafirmar las expectaciones científicas que subyacen a estas afirmaciones aparentemente dogmáticas. Mi objetivo científico es formular grupos relacionados de teorías de amplio alcance y aplicabilidad. Estas teorías sólo pueden surgir en el contexto de una estrategia definida. El materialismo cultural espera evitar la fragmentación en aumento de teorías inconexas y mutuamente contradictorias exigiendo que toda hipótesis digna de investigación implique a variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales de tipo etic y conductual.

Hay tres réplicas contra la acusación de que el compromiso con el materialismo cultural es dogmatismo (cf. Anderson 1973:187). En primer lugar, la credibilidad de toda la estrategia se apoya en la condición empírica de las teorías relacionadas y en su continuo perfeccionamiento y sustitución por otras teorías más convincentes. Dicho de otro modo, todas las teorías específicas que surgen del principio de determinismo infraestructural deben ser objeto de un continuo escrutinio crítico y mantenerse sólo como aproximaciones provisionales. En segundo lugar, actualmente es un hecho real que hay muchas estrategias de investigación competitivas enfrentadas activamente en el ámbito de las ciencias sociales. No defiendo la eliminación de estas alternativas; defiendo las evaluaciones profesionales y públicas de su capacidad respectiva para resolver enigmas

pertenecientes a cuestiones de gran significado social. La eliminación de todas a la mayoría de estrategias alternativas sería un desastre científico, puesto que, como ya he dicho, el avance de la ciencia necesita estrategias competitivas. No tiene sentido criticar el materialismo cultural en términos de un estado de cosas futuro totalmente imaginario en el cual se han eliminado de algún modo todas las demás alternativas estratégicas, cuando en las condiciones actuales, el materialismo cultural mantiene una posición minoritaria y subordinada al establecimiento de la ciencia social y es objeto de ataques por parte de muchos críticos tanto a la derecha y a la izquierda del espectro político. En tercer lugar, la acusación de dogmatismo puede volverse claramente contra los que la plantean. Si el programa estratégico aquí defendido no se pone en práctica, ¿cómo pretenden saber con seguridad aquellos que lo rechazan que el materialismo cultural no es un modo científicamente más eficaz que el suyo para explicar las diferencias y similitudes socioculturales? La admisión de dogmatismo es admisible sólo en el nivel de la teoría; los materialistas culturales están totalmente comprometidos con el operacionalismo y las pruebas de verificabilidad y contrastabilidad. Repitiendo: las estrategias de investigación no pueden falsificarse; sólo pueden ser falsificadas las teorías (¡y sólo pueden hacerlo los que ofrecen unas teorías mejores!). Por tanto, no hay nada que se corresponda tanto con la esencia del dogma como la creencia de que los científicos sociales no necesitan elegir entre las estrategias de investigación antes de embarcarse en el estudio de la vida social humana.

Nota

1. Entre otras, de las características reservadas para Malthus: «plagiario de profesión», «difamador desvergonzado», «defensor comprado».

Referencias

Aberle, D. F., Cohen, A. K., Davis, M. J. Levy Jr., y F. X. Sutton: «The Functional Prerequisites of a Society». *Ethics*, 60:100-111, 1950.

Anderson, J.: «Ecological Anthropology and Anthropological Ecology». En J. Honigmann (ed.). *Handbook of Social and Cultural Antropology*, pp. 179-240. Chicago: Rand-McNally, 1973.

Birdsell, J.: «Some Predictions for the Pleistocene Based on the Equilibrium Systems Among Recent Hunter-Gartherers». En R. Lee and I. DeVore (eds.). *Man the Hunter*, pp. 229-249, Aldine, 1969.

Carniero, R., y Hilse, D.: «On Determining the Probable Rate of Population Growth During the Neolithic». *American Anthropologist*, 68:177-181, 1966.

Casteel, R.: «Two Static Maximum Population Density Models for Hunter-Gatherers: A First Approximation». *World Archaeology*, 4(1):19-40, 1972.

Coale, A.: «The History of the Human Population». *Scientific American* 231(3):41-51, 1974.

Dally, H.: «A Marxian Malthusian View of Poverty and Development». *Population Studies*, 25:25-38, 1971.

Devereux, G.: «A Typological Study of Abortion in 350 Primitive, Ancient, and Pre-

Industrial Societies». En H. Rosen (ed.). *Abortion in America*, pp. 95-152, Boston: Beacon Press, 1967.
Divale, W., y Harris, M.: «Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex». *American Anthropologist*, 78:521-538, 1976.
Hassan, F.: «On Mechanisms of Population Growth During the Neolithic». *Current Anthropology*, 14:535-542, 1973.
Kolata, G.: «Kung Hunter-Gatherers: Feminism, Diet, and Birth Control». *Science*, 185:932-934, 1974.
Lee, R., y Irwin DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Aldine, 1968.
Legros, D.: «Chance, Necessity, and Mode of Production: A Marxist Critique of Cultural Evolutionism». En J. Silverberg (ed.). *Mode of Production*. New York: Queens College Press, 1979.
Marx, K.: *A Contribution of the Critique of Political-Economy* (1859). New York: International Publishers, 1970.
Grundrise: Foundations of the Critique of Political Economy (1857-1858). Translated by Martin Nicolaus. New York: Vintage, 1973.
Meek, R.: *Marx and Engels on the Population Bomb*. Berkeley: Ramparts Press, 1971.
Murdock, G.: *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.
Parsons, T.: «On Building Social System Theory: A Personal History». *Daedalus*, 99:826-881, 1970.
Polgar, Steven, et. al.: «Population History and Population Policies from an Anthropological Perspective». *Current Anthropology*, 13:202-215, 1972.
Van Ginneken, J. K.: «Prolonged Breastfeeding as a Birth-Spacing Method». *Studies in Family Planning*, 5:201-208, 1974.
Whorf, B.: *Language, Thought, and Reality*. New York: John Wiley and Sons, 1956.
Wissler, C.: *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. New York: Oxford University Press, 1926.

QUINTA PARTE

Símbolos y estructuras

E. E. Evans-Pritchard 1902-1973

Antecedentes

Edward Evan Evans-Pritchard fue un brillante etnógrafo, igual que Bronislaw Malinowski, uno de sus profesores a quien abiertamente decidió no emular. Se dice que cuando se le preguntó si había recogido textos durante su trabajo de campo en Africa (recogió muchos), respondió con desprecio a quien le interrogaba: «Realmente no. Siempre encontré tan fácil aprender la lengua lo suficientemente bien que siempre que necesitaba un texto, podía escribirlo».

Nació en Inglaterra. Fue el segundo hijo del reverendo Thomas Evans-Pritchard. Asistió a Winchester y después siguió sus estudios como estudiante honorario del Exeter College de Oxford. Inició sus estudios de antropología en la London School of Economics con Charles Seligman, quien fue un buen amigo suyo. Cuando la mala salud impidieron a Seligman y a su mujer Brenda continuar un estudio etnográfico que habían emprendido para el gobierno de lo que era entonces el Sudán Anglo-Egipcio, Seligman dispuso que Evans-Pritchard lo continuase.

Entre 1926 y 1936, E-P (como lo llamaban sus alumnos y amigos) hizo sus expediciones a Sudán. Emprendió un trabajo que duraría meses entre los anuak, los ingassana, los moro y muchos otros pueblos. Aunque él mismo escribió sobre los shilluk, los anuak y los luo, consideró que las notas de este viaje pertenecían principalmente a los Seligman. Por tanto, regresó a Sudán solo, para realizar estudios detallados sobre los azande y los nuer. Los resultados de su trabajo se

publicaron en *Sudan Notes and Records* en la década de 1930. En 1937 apareció *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Su cuidadoso informe y análisis de un sistema de razonamiento empírico a partir de premisas falsas han convertido al libro en elemento básico para todos los estudios posteriores sobre brujería y religión.

Desde 1931 a 1934 estuvo en Egipto como profesor de sociología en la Universidad Egipcia del Cairo. En 1935, E-P dejó Egipto para convertirse en profesor de investigación en sociología africana en Oxford. Esto lo mantuvo en estrecho contacto con A. R. Radcliffe-Brown, quien tuvo una influencia considerable en la parte teórica de su obra. En 1940 editó (con Meyer Fortes) y contribuyó a un clásico de la antropología política, *African Politican Systems*, y publicó la primera parte de su trilogía nuer, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Neolotic People*.

Se casó en 1939, el mismo año que estalló la II Guerra Mundial, y se alistó en el ejército. Primero sirvió en la campaña de Abisinia, donde organizó a los anuak y a otros pueblos fronterizos en un levantamiento contra los italianos en Etiopía. Después fue a Siria como oficial político. Allí fue uno de los pocos hombres que hablaban todas las lenguas requeridas: inglés, francés y árabe.

En noviembre de 1942 fue enviado como oficial político a la Administración Militar Británica en Cirenaica. Allí pasó dos años, la mayor parte del tiempo entre las secciones nómadas de los beduinos. Las obligaciones oficiales le impidieron realizar lo que él consideraba estudios sistemáticos de la antropología social de los beduinos. Sin embargo, publicó *The Sanusi of Cyrenaica*, un análisis del proceso por el cual una sociedad basada en el linaje desarrollaba roles políticos centralizados, considerado por muchos una obra definitiva sobre este pueblo. Este libro es un monumento en otro sentido. A diferencia de la mayor parte de la antropología británica y norteamericana moderna, es un estudio del cambio cultural que se basa en gran parte en material histórico. Evans-Pritchard estudió historia durante la etapa antes de graduarse en Oxford y fue elocuente sobre la necesidad social que tienen el antropólogo y el historiador de entenderse entre ellos.

Cuando regresó del ejército en 1945, fue nombrado profesor adjunto de antropología en Cambridge. Después de un año dejó Cambridge para hacerse cargo de la cátedra de antropología social en Oxford tras la jubilación de Radcliffe-Brown.

El segundo volumen de Evans-Pritchard sobre los nuer se había planeado para 1942, y la mayor parte se había escrito antes de la guerra. Pero las obligaciones militares y académicas y, más tarde, la historia de los sanusi, retrasaron el volumen *Kinship and Marriage among the Nuer*, hasta 1951. Quizás, fue la primera gran obra antropológica sobre religión que difirió de la visión de Emile Durkheim de que las sociedades se rinden culto a sí mismas mediante el culto a algún emblema que es la expresión colectiva de la sociedad. La posición de Evans-Prichard era que la religión no surge a partir de la estructura social, ni es limitada por ella. Lo que él consideraba importante en el estudio de la religión era el modo en que la gente se explicaba entre sí las complejidades del universo en que vivían.

En el invierno de 1950 dio una serie de conferencias en el tercer canal de la BBC para dar a conocer mejor al público los métodos y el alcance de la antropología social. Al año siguiente, estas conferencias se publicaron como *Social Anthropology*. En 1956 apareció una segunda colección de ensayos y discursos, *The Position of Women in Primitive Society*. La otra parte de la obra de la década de 1930 en Sudán apareció como *The Zande Trickster*.

En 1968, Evans-Pritchard viajó por Estados Unidos dando conferencias y recibió un diploma honorario de la Universidad de Chicago. Se le concedió el título de *Sir* en 1971, el año siguiente a su jubilación de Oxford. Continuó trabajando sobre sus notas etnográficas hasta su muerte en 1973.

Introducción

En el siguiente ensayo, Evans-Pritchard menciona el aforismo a menudo citado de Maitland de que la antropología tendrá algún día la opción de convertirse en historia o en nada. La rueda de la fortuna gira; en algunas décadas, la historia tiene que convertirse en antropología; en otras, la antropología tiene que convertirse en historia. No son lo mismo, pero tienen mucho en común.

Este ensayo empieza con una revisión de la historia de la antropología y continúa representando una visión de la antropología que es perenne —y bajo permanente lucha—. Evans-Pritchard dice que, tomar el modelo de la ciencia natural para la ciencia del comportamiento, es un juicio pobre. También podía haber añadido que no existe ninguna lengua europea en la que sea posible discutir, como es casi inevitable en inglés, sobre si la antropología es una «ciencia». Ciertamente, en alemán es una *Wissenschaft*. Cuando Evans-Pritchard habla de la sociedad como «sistema moral» y cuando afirma ser humanista más que científico natural, no está haciendo antropología mística o una *Wissenschaft*. No obstante, está cambiando los criterios por los cuales se va a juzgar el éxito de la antropología.

Este ensayo es un primer llamamiento para el tipo de pensamiento que se hizo aceptable en antropología sólo unos años más tarde (la «nueva arqueología» de la década de 1960 y los primeros años de la década de 1970, era un buen ejemplo). Evans-Pritchard reconoce que la mayoría de las sociedades que el mundo ha conocido ya no existen y deben estudiarse mediante métodos históricos, y que tales métodos y objetivos difieren sólo en detalle y en las actividades del erudito, del método antropológico clásico.

Quizás Maitland se contentaría con nuestra paráfrasis: si la historia y la antropología no se cumplen juntas, quizás lo hagan por separado.

25. Antropología social: pasado y presente*

Los considerables avances realizados en el ámbito de la antropología social durante los últimos treinta años y la creación de nuevos departamentos en varias universidades deberían hacernos reflexionar sobre qué es y qué dirección está tomando, o debería tomar, puesto que la antropología ha dejado de ser un pasatiempo de aficionado y se ha convertido en una profesión. Existe división de opinión sobre estas cuestiones entre los mismos antropólogos, en términos generales, entre los que consideran la antropología como una ciencia natural y los que, como yo mismo, la consideran como una de las humanidades. Esta división, que refleja sentimientos y valores muy diferentes, aparece siempre que surge una discusión sobre los métodos y objetivos de la disciplina. Quizás está en su momento cumbre cuando se están discutiendo las relaciones entre antropología e historia, y puesto que la consideración de esta difícil cuestión pone de manifiesto estos problemas de manera más clara, dedicaré una gran parte de mi conferencia a ello. Para percibir cómo han aparecido estos problemas es necesario volver la vista hacia el periodo del génesis y el primer desarrollo del tema.

Los orígenes del siglo XVIII

Apenas se puede decir que un tema del saber tenga autonomía antes de ser enseñado en las universidades. En este sentido, la antropología social es un tema muy nuevo. En otro sentido, se puede decir que empezó con las primeras especulaciones de la humanidad, ya que en todos los lugares y tiempos los hombres han propuesto teorías sobre la naturaleza de la sociedad humana. En este sentido, no hay ningún punto definido en el que se pueda decir que empezó la antropología social. Sin embargo, hay un punto más allá del cual es apenas útil trazar su desarrollo. Este periodo naciente de nuestro tema fue la mitad y el final del siglo XVIII. Es hija de la Ilustración, y a lo largo de su historia lleva muchas de las características de su ascendencia.

En Francia, su linaje va desde Montesquieu y escritores como d'Alembert, Condorcet, Turgot y los enciclopedistas en general, a Saint-Simon, quien fue el primero en proponer claramente una ciencia de la sociedad, y al discípulo de su tiempo, Comte, quien llamó a la ciencia, sociología. Esta corriente de racionalismo filosófico francés alteraría más tarde la antropología inglesa profundamente, a través de los escritos de Durckheim y sus alumnos, y Lévy-Bruhl, quien estaba en la línea directa de la tradición saint-simoniana.

* Reimpreso de *Man*, n.° 198 (septiembre, 1950): 118-124, con permiso del autor y del Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Nuestros antepasados fueron los filósofos morales escoceses, cuyos escritos eran típicos del siglo XVIII: David Hume, Adam Smith, Thomas Reid, Francis Hutcheson, Dugald Stewart, Adam Ferguson, Lord Kames y Lord Monboddo. Estos escritores se inspiraron en Bacon, Newton y Locke, aunque también estuvieron muy influenciados por Descartes. Insistieron en que el estudio de las sociedades, a las cuales consideraban como organismos o sistemas naturales, debía ser empírico, y que mediante el método inductivo debía ser posible explicarlos en términos de principios o leyes generales, del mismo modo que los físicos explicaban los fenómenos físicos. También debía ser normativo. La ley natural se deriva a partir de un estudio de la naturaleza humana, que es la misma en todas las sociedades y todos los tiempos. Estos escritores también creían en el progreso ilimitado y las leyes del progreso. El hombre, siendo igual en todos los lugares, debe avanzar por varias líneas, pasando por ciertas etapas de desarrollo, y estas etapas se pueden reconstruir hipotéticamente mediante lo que Dugald Stewart llamó historia conjetural, y lo que más tarde se conoció como método comparativo. Aquí tenemos todos los ingredientes de la teoría antropológica del siglo XIX e incluso del presente.

Los escritores que he mencionado, tanto en Francia como en Gran Bretaña, eran, en su tiempo, filósofos y así se consideraban ellos mismos. A pesar de todo su discurso sobre el empirismo, se basaron más en la introspección y en el razonamiento *a priori* que en la observación de las sociedades reales. Mayoritariamente usaban hechos para ilustrar o corroborar las teorías obtenidas por la especulación. Hasta mediados del siglo XIX no se concluyó ningún tipo de estudios sistemáticos de instituciones sociales y realizadas con algún intento de rigor científico. Entre 1861 y 1871 aparecieron libros considerados como nuestros primeros clásicos: *Ancient Law* (1861) de Maine, *Das Mutterrecht* (1861) de Bachofen, *La Cité antique* (1864) de Fustel de Coulanges, *Primitive Marriage* (1865) de McLennan, *Researches in to the Early History of Mankind* (1865) de Tylor y *The System of Consanguinity* (1871) de Morgan. No todos estos libros trataban principalmente sobre las sociedades primitivas, aunque los que menos las trataban, como *Ancient Law*, trataban sobre instituciones comparables en los primeros periodos del desarrollo de las sociedades históricas. Fueron McLennan y Tylor en este país y Morgan en Estados Unidos los que trataron primero a las sociedades primitivas como temas que en sí mismos podían atraer la atención de eruditos serios.

La antropología del siglo XIX

Los autores de esta época, como los de la generación anterior, deseaban librar el estudio de las instituciones sociales de la mera especulación. También pensaban que podían hacerlo siendo estrictamente empíricos y usando rigurosamente el método histórico comparativo. Con este método, ellos y sus seguidores, escribieron grandes volúmenes que intentaban mostrar el origen y desarrollo de las instituciones sociales: el desarrollo del matrimonio monógamo a partir de la promiscuidad, de la propiedad a partir del comunismo, del contrato a partir del

estado, de la industria a partir del nomadismo, de la ciencia positiva a partir de la teología, del monoteísmo a partir del animismo. A veces, especialmente al tratar la religión, se buscaban en términos de orígenes psicológicos e históricos.

Estos antropólogos victorianos eran hombres de notable habilidad, extenso aprendizaje e integridad obvia. Si acentuaban mucho las semejanzas en las costumbres y las creencias y no prestaban suficiente atención a las diversidades, investigaban un problema real y no imaginario cuando intentaban explicar las similitudes notables en sociedades muy separadas en el espacio y en tiempo; y sus investigaciones han dado unos resultados de valor permanente. Sin embargo, hoy es difícil leer sus construcciones teóricas sin irritarse y, a veces, sin sentirse avergonzado por lo que parece satisfacción de uno mismo. Ahora vemos que aunque su uso del método comparativo les permitió separar lo general de lo particular, y así clasificar los fenómenos sociales, las explicaciones que propusieron sobre estos fenómenos eran poco más que escalas hipotéticas de progreso, en uno de cuyos finales estaban las formas de las instituciones o creencias tal y como eran en el siglo XIX en Europa y Estados Unidos, mientras en el otro final estaban sus antítesis. Entonces se estableció un orden de etapas para mostrar lo que lógicamente podría haber sido la historia del desarrollo desde un final de la escala hasta el otro. Todo lo que quedaba por hacer era buscar ejemplos en la literatura etnológica que ilustrasen cada una de estas etapas. Es evidente que estas reconstrucciones no sólo implican juicios morales, sino que siempre deben ser conjeturales; y que, en cualquier caso, una institución no se entenderá en términos de sus orígenes, tanto si se conciben como inicios, causas o simplemente, en un sentido lógico, como sus formas más simples. Por toda su insistencia sobre el empirismo en el estudio de las instituciones sociales, los antropólogos del siglo XIX apenas fueron menos dialécticos, especulativos y dogmáticos que los filósofos morales del siglo anterior, aunque, por lo menos, sintieron que tenían que respaldar sus construcciones con una riqueza de evidencia real, necesidad que apenas sintieron los filósofos morales; de manera que se emprendió una gran investigación literaria original, y vastos repertorios de detalle etnológico se acumularon y ordenaron sistemáticamente, como, por mencionar el mayor de estos depósitos, en *The Golden Bough*.

No es sorprendente que los antropólogos del último siglo escribiesen lo que ellos consideraban historia, ya que todo el aprendizaje contemporáneo era radicalmente histórico y en un momento en que la historia de Inglaterra era todavía un arte literario. El enfoque genético, que había dado grandes frutos en filología, fue, como Lord Acton acentuó, evidente en derecho, económicas, ciencia, teología y filosofía. Por todas partes existía un empeño apasionado por descubrir los orígenes de todo (el origen de las especies, el origen de la religión, el origen del derecho...), un empeño siempre por explicar lo más cercano mediante lo más lejano, lo cual, con referencia a la historia propiamente, Marc Bloch llama *'la hantise des origines'*.

En cualquier caso, no creo que la causa real de confusión fuese, como en general se supone, que los antropólogos del siglo XIX creyesen en el progreso y buscasen un método mediante el cual pudiesen reconstruir cómo había ocurrido, ya que eran muy conscientes de que sus esquemas eran hipótesis que no podían ser final o totalmente verificadas. La causa de la confusión en la mayoría de sus escritos debe más bien buscarse en la suposición que heredaron de la Ilustración, de que las sociedades son organismos o sistemas naturales que tienen un curso necesario de desarrollo que puede reducirse a leyes o principios generales. Como consecuencia, los acuerdos lógicos se presentaron como conexiones reales y necesarias, y las clasificaciones tipológicas como cursos históricos e inevitables de desarrollo. Enseguida veremos cómo la combinación de la noción de ley científica y la de progreso conduce, tanto en antropología como en la filosofía de la historia, a etapas antiguas, cuya presunta inevitabilidad les da un carácter normativo.

El siglo XX

La reacción contra el intento de explicar las instituciones sociales en términos de desarrollo paralelo, visto idealmente como unilineal, llegó a finales de siglo; y aunque la llamada antropología evolutiva fue refundida y representada en los escritos de Westermarck y Hobhouse, finalmente había perdido su atractivo. En cualquier caso había dejado de estimular la investigación, porque una vez trazadas las etapas del desarrollo humano, investigar más sobre estas líneas no ofrecía nada más interesante que la colocación de etiquetas por manos muertas. Algunos antropólogos, y en varios grados, se inclinaron hacia la psicología, que en ese momento parecía proporcionar soluciones satisfactorias a muchos de sus problemas sin recurrir a la historia hipotética. Esto ha probado ser, entonces y desde entonces, un intento de construir una casa sobre arenas movedizas. Si aquí no digo nada más sobre la relación entre psicología y antropología no es porque no la considere importante, sino porque se necesitaría más tiempo del que puedo disponer y también más conocimiento sobre psicología del que poseo, para tratarla adecuadamente.

Aparte de la crítica a la teoría evolutiva implicada en el caso omiso que le hacían quienes, incluyendo al rector Marett, buscaban explicaciones psicológicas de costumbres y creencias, ésta fue atacada desde dos direcciones, la difusionista y la funcionalista. La crítica difusionista se basó en el hecho obvio de que a menudo la cultura se toma prestada y no surge por crecimiento espontáneo debido a ciertas potencialidades sociales comunes y a la naturaleza humana común. Suponer que es de otro modo y discutir el cambio social sin hacer referencia a los acontecimientos es caer en la escolástica cartesiana. Desafortunadamente, este enfoque tuvo una influencia de corta duración en Gran Bretaña, en parte, sin duda, a la falta de sentido crítico de Elliot Smith, Perry y Rivers. La otra forma de ataque, la funcionalista, ha tenido mucha más influencia y ha sido mucho más radical. Condenó igualmente la antropología evolutiva y la antropología difusionista, no simplemente sobre la base de que sus reconstrucciones históricas no podían comprobarse, sino también, y simplemente, porque ambos eran enfoques históricos, ya que en la opinión de los escritores con esta creencia, la historia de una sociedad es irrelevante para un estudio de ella como sistema natural.

Al mismo tiempo, se estaba produciendo el mismo tipo de desarrollo en otros campos del saber, como la biología funcional, la psicología funcional, el derecho funcional, la economía funcional, etc. El punto de vista fue el más rápidamente aceptado por muchos antropólogos sociales, ya que los antropólogos generalmente estudian sociedades cuya historia no puede conocerse. Su rápida aceptación también se debió en parte a la influencia, desde el otro lado del canal, del racionalismo filosófico de Durkheim y su escuela. En general, esta influencia ha tenido, no sólo un efecto profundo, sino beneficioso sobe la antropología inglesa. Introdujo una tradición interesada por las amplias cuestiones generales de la tradición inglesa empírica más sistemática, ejemplificada por el modo en que escritores teóricos como Tylor y Frazer utilizaban su material y, tanto por informes de primera mano sobre pueblos primitivos escritos por viajeros, misioneros y administradores, como por los primeros estudios sociales en este país. Por otra parte, si los estudiantes no están firmemente atraídos por un gran peso del hecho etnográfico, son fácilmente llevados a vivas discusiones sobre las palabras, a clasificaciones áridas y a la presunción o al escepticismo total.

La teoría funcional

La teoría funcional u organísmica de la sociedad que reina en la antropología social actualmente en Gran Bretaña, no es nueva. Hemos visto que fue sostenida por los antropólogos victorianos y por los filósofos morales anteriores a ellos, y, por supuesto, tiene una genealogía mucho más larga en la filosofía política. En su forma moderna y más mecánica, fue planteada con todo detalle por Durkheim y, haciendo una referencia especial a la evolución social, por Herbert Spencer. En años más recientes, el profesor Radcliffe-Brown la ha expuesto de manera más clara y consistente. Las sociedades humanas son sistemas naturales en los cuales todas las partes son interdependientes, cada una sirviendo en un complejo de relaciones necesarias para mantener el total. El objetivo de la antropología social es reducir toda la vida social a leyes o enunciados generales sobre la naturaleza de la sociedad que permitan predecir. Lo que es nuevo en este nuevo planteamiento de la teoría es la insistencia de que una sociedad puede entenderse satisfactoriamente sin hacer referencia a su pasado. Casi sin excepción, los filósofos moralistas del siglo XVIII presentaron su concepción de los sistemas sociales y las leyes sociológicas en forma de historia pomposa, una historia natural de las sociedades humanas, y, como hemos visto, la pasión duradera de sus sucesores victorianos buscaba los orígenes a partir de los cuales se ha desarrollado toda institución a través del funcionamiento de las leyes del progreso. La versión moderna de un estudio naturalista de la sociedad, incluso si a veces se finge estar de acuerdo con la posibilidad de un estudio científico del cambio social, sugiere que para entender el funcionamiento de una sociedad no es necesario que el estudiante sepa sobre su historia de un organismo para entenderlo. Ambas son sistemas naturales y pueden describirse en términos de la ley natural sin recurrir a la historia.

La orientación funcional, mediante su insistencia sobre la relación de las cosas, ha sido en gran parte responsable de los amplios y detallados estudios de campo profesionales de la antropología moderna, los cuales eran totalmente desconocidos para el antropólogo del siglo XIX, quien estaba contento de dejar a los legos recoger los hechos sobre los que basaban sus teorías. En gran parte también se debe a ella que el antropólogo actual vea de modo más claro que sus antecesores que un entendimiento de la conducta humana sólo puede conseguirse considerándolo en su marco social pleno. Ahora, todos los antropólogos sociales aceptan que todas las actividades de los pueblos primitivos deben estudiarse sistemáticamente en el campo, y todas tienen el mismo enfoque holístico cuando ellos empiezan a considerar e interpretar sus observaciones.

Pero una teoría puede tener valor heurístico sin ser lógica, y hay muchas objeciones a la teoría funcional. Que las sociedades humanas son sistemas del tipo que pretenden ser, no es más que una suposición. Realmente, en el caso de Malinowski, la teoría funcional, a pesar de las amplias afirmaciones que hizo sobre ella, era poco más que un mecanismo literario. Además, la teoría asume que en las circunstancias dadas ninguna parte de la vida social puede ser otra que la que es y que toda costumbre tiene valor social, añadiendo así al determinismo nativo una teleología y pragmatismo crudos. Es fácil definir que el objetivo de la antropología social es el establecimiento de leyes sociológicas, pero aún no se ha aducido nada, ni remotamente parecido, a una ley de las ciencias naturales. La mayoría de los enunciados generales que se han hecho son especulativos, y en cualquier caso demasiado generales para tener valor. A menudo son poco más que suposiciones sobre un nivel de sentido común o *post factum*, y a veces degeneran en simples tautologías o incluso tópicos. También es difícil reconciliar la afirmación de que una sociedad ha llegado a ser lo que es por una sucesión de acontecimientos únicos con la afirmación de que lo que es puede afirmarse ampliamente en términos de la ley natural. En su forma extrema, el determinismo funcional conduce al absoluto relativismo y deja sin sentido no sólo a la misma teoría, sino a todo el pensamiento.

Si, por éstas y otras muchas razones, no puedo aceptar, sin muchas reservas, la teoría funcional que domina la antropología británica actualmente, como verán, no afirmo que las sociedades sean ininteligibles o que en algún sentido no sean sistemas. A lo que me opongo es a lo que me parece ser la misma filosofía doctrinaria de la Ilustración y de los antropólogos del siglo XIX, sustituyendo sólo el concepto de evolución por el de progreso. Sus construcciones todavía se proponen dialécticamente y se imponen sobre los hechos. Esto lo atribuyo a que los antropólogos siempre han intentado inspirarse en las ciencias naturales en lugar de en las ciencias históricas, y ahora vuelvo a este punto importante. Debo pedir disculpas a los historiadores si, al considerarlo, lo que digo les parece obvio. Mis observaciones serían muy discutidas por parte de mis colegas británicos.

Antropología e historia

Al discutir las relaciones entre historia y antropología social, es necesario, para que la discusión sea útil, percibir que se están planteando varias preguntas muy diferentes. La primera es si el conocimiento de cómo un sistema social particular

ha llegado a ser lo que es ayuda a entender su constitución actual. Aquí debemos entender la historia en dos sentidos diferentes, aunque en una sociedad literaria no es tan fácil mantener la distinción como cuando se habla de sociedades no literarias. En el primer sentido, la historia es parte de la tradición consciente de un pueblo y es operativa en su vida social. Es la representación colectiva de acontecimientos a diferencia de los mismos acontecimientos. Es lo que el antropólogo social llama mito. Los antropólogos funcionalistas consideran la historia en este sentido, normalmente una mezcla de hecho y fantasía, como muy relevante para el estudio de la cultura de la que forma parte.

Por otra parte, han rechazado totalmente la reconstrucción de pruebas circunstanciales de la historia de los pueblos primitivos de quienes no existe en absoluto, o casi en absoluto, ningún documento o monumento del pasado. Se podría hacer un proceso por este rechazo, aunque considero que no un proceso tan fuerte como suele suponerse, ya que toda la historia es necesariamente una reconstrucción y el grado de probabilidad de una reconstrucción particular depende de las pruebas disponibles. El hecho de que los antropólogos del siglo XIX no fuesen críticos en sus reconstrucciones no debería llevar a la conclusión de que todo esfuerzo dedicado en esta dirección es una pérdida de tiempo.

Pero, con el baño de agua de la supuesta historia, los funcionalistas también han arrojado al hijo de la historia válida. Dicen, principalmente Malinowski, que incluso cuando la historia de una sociedad se registra, es irrelevante para un estudio funcional. Considero que este punto de vista es inaceptable. Considero absurda la afirmación de que se puede entender el funcionamiento de las instituciones en un cierto momento sin saber cómo han llegado a ser lo que son, o lo que serían más tarde, así como que una persona que, además de haber estudiado su constitución en ese momento, ha estudiado también su pasado y su futuro. Además, me parece que el descuido de la historia de las instituciones impide no sólo que el antropólogo funcionalista estudie los problemas diacrónicos, sino también que compruebe las mismas construcciones funcionales a las que da mayor importancia, ya que es precisamente la historia la que le proporciona una situación experimental.

El problema aquí planteado se ha hecho apremiante porque actualmente los antropólogos están estudiando comunidades que, aunque muy simples en cuanto a la estructura, forman parte de grandes sociedades históricas, como las comunidades rurales indias e irlandesas, las tribus árabes beduinas o las minorías étnicas de América y otras partes del mundo. No pueden ignorar la historia durante más tiempo, haciendo una virtud de la necesidad, sino que deben rechazarla explícitamente o admitir su relevancia. Cuando los antropólogos vuelvan más su atención hacia las complejas comunidades civilizadas el problema será más grave y la dirección del desarrollo teórico del tema dependerá en gran parte de su resultado.

La segunda pregunta es de distinto tipo. Ahora no nos preguntamos si, al estudiar una sociedad particular, su historia forma una parte integral del estudio, sino si al hacer estudios sociológicos comparativos, por ejemplo de las instituciones políticas o religiosas, deberíamos incluir entre ellos a las sociedades según como las presentan los historiadores. A pesar de su afirmación de que la antropología social intenta ser una historia natural de las sociedades humanas, es decir, de todas las sociedades humanas, los antropólogos funcionalistas, en todo caso en Gran Bretaña, en su rechazo general por el método histórico, han ignorado casi completmente los escritos históricos. Por ello, en sus estudios comparativos se han negado el acceso al valioso material proporcionado por las sociedades históricas estructuralmente comparables a muchas de las sociedades bárbaras contemporáneas que ellos consideran de su competencia.

La tercera pregunta, y para mí la más importante, es metodológica: si la antropología social, por toda su actual indiferencia hacia la historia, no es un tipo de historiografía. Para responder a esta pregunta debemos observar primero qué hace el antropólogo. Vive durante algunos meses o años entre un pueblo primitivo. Vive entre ellos tan íntimamente como puede y aprende a hablar su lengua, a pensar en sus conceptos y a sentir sus valores. Después vive de nuevo las experiencias críticamente y las interpreta según los valores y categorías conceptuales de su propia cultura y en términos del cuerpo general de conocimiento de su disciplina. En otras palabras, traduce de una cultura a otra.

En este nivel, la antropología social es un arte literario e impresionista. Pero incluso en un simple estudio etnográfico el antropólogo busca hacer algo más que entender el pensamiento y los valores de un pueblo primitivo y traducirlos a su propia cultura. También busca descubrir el orden estructural de la sociedad, los patrones que, una vez establecidos, le permiten verla en su totalidad, como un grupo de abstracciones interrelacionadas. Entonces, la sociedad no es sólo inteligible culturalmente, como lo es, en el nivel de conciencia y acción, para uno de sus miembros o para el extranjero que ha aprendido sus más y participa en su vida, sino que también se hace sociológicamente inteligible.

Creo que el historiador, o en todo caso el historiador social, y quizás el historiador económico en particular, sabrá lo que quiero decir con sociológicamente inteligible. Después de todo, Vinogradoff entendió la sociedad inglesa del siglo XI de un modo muy diferente a los normandos o anglosajones, o a un extranjero que hubiese aprendido las lenguas nativas y viviese la vida de los nativos. De manera similar, el antropólogo social descubre en una sociedad nativa lo que ningún nativo puede explicarle y lo que ningún lego, aunque esté versado en la cultura, puede percibir: su estructura básica. Esta esctructura no puede verse. Es una serie de abstracciones, cada una de las cuales, aunque derivada del análisis de la conducta observada, es fundamentalmente un constructo imaginativo del mismo antropólogo. Relacionando estas abstracciones entre sí lógicamente, de manera que presenten un patrón, el antropólogo puede ver la sociedad en su esencia y como una sola totalidad.

Quizás lo que intento decir pueda ilustrarse mejor con el ejemplo del lenguaje. Un nativo entiende su propia lengua y un extraño puede aprenderla. Pero ciertamente ni el nativo ni el extraño pueden decir cuáles son los sistemas fonológicos y gramaticales de esta lengua. Sólo un lingüista cualificado puede descubrirlos. Mediante el análisis puede reducir la complejidad del lenguaje a ciertas abstracciones y mostrar cómo estas abstracciones pueden interrelacionarse en un modelo o sistema lógico. Esto es lo que intenta hacer el antropólogo social. Intenta revelar los patrones estructurales de una sociedad. Una vez aisla-

dos estos patrones, los compara con los patrones de otras sociedades. El estudio de cada nueva sociedad aumenta su conocimiento de las estructuras sociales básicas y le permite construir mejor una tipología de formas, y determinar sus características esenciales y las razones para sus variaciones.

He intentado mostrar que el trabajo del antropólogo social se encuentra en tres fases principales o, dicho de otro modo, en tres niveles de abstracción. En primer lugar, intenta comprender las características significativas de una cultura y traducirlas a la suya propia. Esto es precisamente lo que hace el historiador. No hay ninguna diferencia fundamental en cuanto a objetivo o método en las dos disciplinas, y ambas son igualmente selectivas en el uso del material. La similitud entre ellas se ha oscurecido por el hecho de que el antropólogo social hace un estudio indirecto de ella a través de documentos y otras pruebas existentes.Esta es una diferencia técnica, no metodológica. La historicidad de la antropología también se ha oscurecido por su preocupación por las sociedades primitivas que carecen de una historia registrada. Pero ésta no es tampoco una diferencia metodológica. Estoy de acuerdo con el profesor Kroeber en que la característica fundamental del método histórico no es la relación cronológica de acontecimientos mediante su integración descriptiva; y la historiografía comparte esta característica con la antropología social. Lo que realmente han estado haciendo los antropólogos sociales es escribir relaciones descriptivas e integradoras de pueblos primitivos en un determinado momento que, en otros aspectos, son como las relaciones escritas por los antropólogos sobre pueblos durante un periodo de tiempo, puesto que el historiador no registra simplemente secuencias de acontecimientos, sino que busca establecer conexiones entre ellos. La determinación del antropólogo de considerar toda institución como una parte del funcionamiento de toda una sociedad tampoco es una diferencia metodológica. Cualquier buen historiador moderno pretende, si se me permite juzgar la cuestión, el mismo tipo de síntesis.

Por lo tanto, según mi opinión, el hecho de que los problemas del antropólogo sean generalmente sincrónicos mientras que los del historiador son diacrónicos, es una diferencia de énfasis en las condiciones bastante peculiares predominantes y no una divergencia real de interés. Cuando el historiador centre su atención exclusivamente en una cultura particular, en un período particular y limitado de la historia, escribe lo que llamaría monografía etnográfica (*Culture of the Renaissance* de Buckhardt es un ejemplo notable). Por otra parte, cuando un antropólogo social escribe sobre una sociedad que se desarrolla en el tiempo, está escribiendo un libro de historia, diferente de la narrativa ordinaria y de la historia política, pero esencialmente lo mismo que la historia social. En ausencia de otro ejemplo, debo citar mi propio libro *The Sanusi of Cyrenaica*.

En la segunda fase de su trabajo, el antropólogo social da un paso hacia delante y, mediante el análisis, intenta revelar la forma latente subyacente de una sociedad o cultura. Al hacer esto va más allá que los historiadores tímidos y conservadores, aunque muchos historiadores hacen lo mismo. No estoy pensando en filósofos de la historia como Vico, Hegel, Marx, Spengler y Toynbee, ni en los que pueden considerarse exclusivamente como historiadores sociales o escritores de la escuela de *Kulturgeschichte*, como Max Weber, Tawney y Sombart o Adam Smith, Savigny y Buckle, sino en historiadores en el sentido más estricto y ortodoxo como Fustel de Coulanges, Vinogradoff, Pirenne, Maitland o el profesor Powicke. Quizás valga la pena observar que esos escritos históricos que los antropólogos consideran como ejemplos del método sociológico, generalmente tratan los primeros períodos de la historia, donde las sociedades descritas son más similares a las sociedades primitivas que a las sociedades complejas de los periodos posteriores de la historia, y donde los documentos históricos no son demasiado extensos para poder ser entendidos y asimilados por una sola mente; de manera que toda la cultura puede estudiarse como un todo y puede estar contenida en una sola mente, puesto que las culturas primitivas pueden estudiarse y contenerse. Cuando leemos las obras de estos historiadores sentimos que estamos estudiando las mismas cosas del mismo modo y estamos aspirando a entenderlas de la misma manera.

En la tercera fase de su trabajo, el antropólogo compara las estructuras sociales que su análisis ha revelado en diferentes sociedades. Cuando un historiador intenta realizar un estudio similar en su propio campo se le tacha de filósofo, pero pienso que no es cierto decir, como suele hacerse, que la historia es el estudio de lo particular y la antropología social de lo general. En algunos escritores históricos, la comparación y la clasificación son bastante explícitas; siempre están implícitas, porque la historia no puede escribirse excepto en contra de una norma del tipo que sea, por la comparación con la cultura de un pueblo o una época diferente, según el propio criterio del autor.

Por tanto concluyo, siguiendo al profesor Kroeber que, aunque existen diferencias entre la antropología social y la historiografía, éstas son diferencias de técnica, de énfasis y de perspectiva, y no diferencias de método y objetivo. Creo también que un entendimiento más claro de que es así llevaría a una relación más estrecha entre los estudios históricos y antropológicos de la que existe actualmente, y ello beneficiaría a ambas disciplinas. Los historiadores pueden proporcionar a los antropólogos sociales un material de valor incalculable, examinado y garantizado por las críticas técnicas de comprobación e interpretación. Los antropólogos sociales pueden ofrecer al historiador del futuro algunos de sus mejores informes, basados en observaciones cuidadosas y detalladas, y éstos pueden dar a la historia, mediante el descubrimiento de formas estructurales latentes, la luz de los universales. Creo que el valor de cada disciplina para la obra se reconocerá cuando los antropólogos empiecen a dedicarse más a los saberes históricos y muestren cómo el conocimiento de la antropología aclara a menudo los problemas históricos.

La antropología social como una de las humanidades

La tesis que he presentado de que la antropología social es un tipo de historiografía, y, por tanto, en último lugar, un tipo de filosofía o arte, implica que estudia las sociedades como sistemas morales y no como sistemas naturales, que se interesa por el proyecto más que por el proceso, y que, por tanto, busca patrones y no leyes científicas, e interpreta más que explica. Estas diferencias son

conceptuales y no simplemente verbales. Los conceptos de sistema natural y ley natural, modelados sobre la edificación de las ciencias naturales, han dominado la antropología desde sus inicios, y cuando echamos una ojeada al curso de su crecimiento pienso que podemos ver que han sido responsables de un falso escolasticismo que ha llevado a una formulación rígida y ambiciosa. Considerada un tipo especial de historiografía, es decir, una de las humanidades, la antropología social es liberada de estos dogmas esencialmente filosóficos y se le da la oportunidad, aunque decir esto puede parecer paradójico, de ser realmente empírica y, en el verdadero sentido de la palabra, científica. Supongo que esto es lo que Maitland tenía en mente cuando dijo que «más tarde la antropología tendrá la elección entre convertirse en historia o nada».

Tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos he visto que estas implicaciones preocupan a menudo a los estudiantes. No es necesario que les preocupen, ya que al considerar la antropología social como un tipo especial de historiografía más que como un tipo especial de ciencia natural, no se deriva que sus investigaciones y teoría sean las menos sistemáticas. Cuando, por tanto, me preguntan cómo pienso que la antropología social debería proceder en el futuro, respondo que debería proceder a lo largo de las mismas líneas que la historia social o la historia de las instituciones, a diferencia de la historia puramente narrativa y política. Por ejemplo, el historiador social que intenta entender las instituciones feudales las estudiará primero en un país europeo y estudiará todo lo que pueda sobre ellas en ese lugar. Después, las estudiará en otras sociedades europeas para descubrir qué características eran comunes en la civilización europea de ese momento y cuáles eran variaciones locales, e intentará ver cada forma particular como una variación de un patrón general y explicar las variaciones. No buscará leyes sino patrones significativos.

¿Qué más hacemos, podemos hacer o deberíamos querer hacer en la antropología social? Estudiamos la brujería o el sistema de parentesco de una sociedad primitiva determinada. Si queremos saber más sobre estos fenómenos sociales podemos estudiarlos en una segunda sociedad, y después en una tercera sociedad, y así sucesivamente, cada estudio alcanzando, según aumenta nuestro conocimiento y surgen nuevos problemas, un nivel de investigación más profundo y enseñándonos las características esenciales de lo que estamos investigando, de manera que los estudios particulares adquieren un nuevo significado y una nueva perspectiva. Esto ocurrirá siempre si se observa una condición necesaria: que las condiciones de cada estudio están claramente formuladas de tal manera que, no sólo comprueban las conclusiones obtenidas por estudios anteriores, sino que avanzan nuevas hipótesis que pueden derivarse en problemas de trabajo de campo.

No obstante, creo que la inquietud que he observado no es, por lo que aquí se refiere, porque deba ser evidente para cualquier estudiante que haya pensado en el tema, que los que han considerado con más fuerza que la antropología social debería inspirarse en las ciencias naturales no han hecho ni una mejor investigación que los que han adoptado la opinión contraria, ni un tipo diferente de investigación. Más bien se debe al sentimiento de que cualquier disciplina que no pretenda formular leyes no merece la pena que se le dedique toda una vida a

predecir y planificar. Como hemos visto, este elemento normativo de la antropología es como los conceptos de la ley natural y el progreso del cual deriva, parte de su herencia filosófica. En los últimos años, el enfoque de la ciencia natural ha acentuado constantemente la aplicación de sus descubrimientos, estando en énfasis en Gran Bretaña en los problemas coloniales y en Estados Unidos en los problemas políticos e industriales. Sus defensores más cautelosos han sostenido que sólo podrá haber antropología aplicada cuando la ciencia esté mucho más avanzada de lo que está actualmente, pero los menos cautelosos han hecho peticiones de mayor alcance a favor de la inmediata aplicación del conocimiento antropológico en la planficación social; aunque, tanto unos como otros han justificado la antropología por su utilidad. Yo no comparto su entusiasmo y considero que la actitud a la que éste conduce es ingenua. Una discusión completa sobre esto nos llevaría mucho tiempo, pero no puedo evitar hacer la observación de que, como muestra la historia de la antropología, el positivismo conduce muy fácilmente a una ética mal orientada, a un humanismo científico anémico o (como los casos de Saint-Simon o Comte) a la religión *ersatz*.

Concluyo resumiendo muy brevemente lo que he intentado desarrollar en esta lectura y afirmando la que yo creo que será la dirección que tomará la antropología social en el futuro. Los antropólogos sociales, dominados consciente o inconscientemente por la filosofía positivista desde los inicios de su disciplina, han intentado explícita o implícitamente (y muchos aún lo intentan) demostrar que el hombre es un autómata y descubrir las leyes sociológicas en términos de las cuales pueden explicarse sus acciones, ideas y creencias, y a la luz de las cuales pueden planificar y controlar. Este enfoque implica que las sociedades humanas son sistemas naturales que pueden ser reducidos a variables. Por tanto, los antropólogos han tomado una u otra de las ciencias naturales como modelo y han vuelto la espalda a la historia, la cual ve al hombre de manera diferente y evita abstenerse, a la luz de la experiencia, de formulaciones rígidas de cualquier tipo.

Sin embargo, existe una tradición más antigua que la Ilustración, con un enfoque diferente al estudio de las sociedades humanas, en la cual éstas se consideran sistemas solamente porque la vida social debe tener un patrón de algún tipo, puesto que el hombre, siendo una criatura razonable, debe vivir en un mundo en que sus relaciones con los que le rodean están ordenadas y son inteligibles. Naturalmente, pienso que los que ven las cosas de este modo tienen una visión más clara de la realidad social que los otros, pero tanto si es así como si no, están aumentando en número, y es probable que esto continúe porque la gran mayoría de estudiantes de antropología actualmente, han estudiado una u otra de las humanidades y no, como era el caso hace treinta años, una u otra de las ciencias naturales. Siendo así, espero que en el futuro se dé un giro hacia las disciplinas humanísticas, especialmente hacia la historia, y particularmente hacia la historia social o la historia de las instituciones, de las culturas y de las ideas. Con este cambio de orientación la antropología social mantendrá su individualidad porque tiene sus propios problemas, técnicas y tradiciones especiales. Aunque es probable que continúe durante algún tiempo dedicando su atención principalmente a las sociedades primitivas, creo que durante esta segunda mitad

de siglo prestará más atención que en el pasado a las culturas más complejas y, especialmente, a las civilizaciones del Cercano y Lejano Oriente y se convertirá, en un sentido muy general, en el complemento de los Estudios Orientales, en la medida en que éstos se consideran principalmente lingüísticos y literarios, es decir, tomará en su competencia las culturas y sociedades, el pasado tanto como el presente, de los pueblos no europeos del mundo.

Claude Lévi-Strauss 1908-

Antecedentes

Se dijo hace algunos años que Claude Lévi-Strauss era el hijo de la hermana de Marcel Mauss, y así el heredero directo de Emile Durkheim por herencia materna. Es una lástima que la historia no fuera real. Realmente, nació en Bruselas. Su padre era un artista judío-agnóstico que crió a su hijo en un ambiente que combinaba la cultura artística y el escepticismo.

Desde muy joven estuvo intensamente interesado en la geología. Después, adquirió otros dos intereses muy importantes para él: el psicoanálisis y el marxismo, cada uno más como una metodología de la ciencia que como un dogma. Fue a la universidad de París desde 1927 a 1932 y se licenció en derecho, «no porque tuviera una gran vocación, sino porque había probado otras especialidades y las detestaba». Después de graduarse, trabajó dos años como profesor de prácticas en un liceo, juntamente con Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, que habían estudiado con él en la universidad.

En 1934, obtuvo un puesto como profesor de sociología en la universidad de São Paulo, en Brasil. Esa universidad fue fundada por los franceses, ya que, propagar la cultura francesa, siempre ha sido una función diplomática de las misiones francesas. En Brasil, viajó bastante por el interior. En 1937, estuvo cinco meses haciendo trabajo de campo, que alteró por completo sus ideas sobre las tribus primitivas. Esperaba encontrar a autómatas ignorantes que vivían en unos modelos

de cultura estáticos. En vez de eso, encontró a pueblos reales que consideró sus iguales y cuyas ideas de la muerte y de la sociedad consideró como algo sofisticado.

La primera publicación antropológica de Lévi-Strauss fue un artículo de 45 páginas sobre la organización social de los bororo, y este artículo apareció en 1936. En 1938, dejó la universidad para pasar un año en una expedición mucho más intensa que su experiencia anterior, en el centro de Brasil. El material para sus artículos sobre los nambikwara y los tupi los recogió por esta época; también le sirvió para su libro de viajes, *Tristes tropiques*.

Al empezar la II Guerra Mundial, volvió a Francia y pasó un año en el servicio militar. Después de la ocupación, viajó hacia Martinica, después Puerto Rico y, finalmente, Nueva York, donde Robert Lowie y Alfred Metraux le habían buscado un trabajo en la New School.

Lévi-Strauss conoció gente importante en Nueva York. Aunque habían estudiado en París en la misma época, fue en Nueva York donde conoció por primera vez a Jean-Paul Sartre, con quien discutiría interminablemente durante los siguientes años. Más importante fue el hecho de que conociera a Roman Jakobson, un miembro de la escuela lingüista estructural de Praga. La influencia del análisis fonémico de Jakobson se deja notar en el trabajo de Lévi-Strauss. Partiendo de los lingüistas estructurales, Lévi-Strauss desarrolló la idea de que los universales de la cultura existen en el nivel que llama «estructura», pero que no estaba en el nivel de los hechos manifiestos. En la antrologia social comparativa, como en la lingüística comparativa, es beneficioso comparar el modelo de las relaciones que unen los grupos de comportamiento humano, pero no lo es comparar los puntos culturales únicos como cosas únicas. La mayor parte de su pensamiento apareció en un artículo, «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», que es una contribucion a la revista de Jakobson, *Word*. Este artículo constituye lo fundamental de su antropología estructural posterior.

Después de la guerra, permaneció en Estados Unidos durante un año, como agregado cultural francés. Cuando volvió a Francia, publicó su libro más destacado, *Les structures élémentaires de la parentée*, en 1949. *Elementary Structures*, causó una gran controversia en Estados Unidos y Europa.

En 1950, Lévi-Strauss fue nombrado director de estudios en la Ecole Pratique des Hautes Etudes en la universidad de París, y, en 1953, se le nombró secretario general del Consejo Internacional de las Ciencias Sociales, un puesto que conservó hasta 1960.

En aquel momento, Lévi-Strauss era el teórico antropológico más influyente en Francia y ha sido secundado por muchos. «La antropología estructural», que apareció en 1958, era una serie de ensayos que trataban de lo que él consideraba que eran los principios generales de la información del pensamiento válidos para todas las mentes humanas.

Desde 1959, su aportación de libros y artículos fue impresionante. «La geste d'Asdiwal» (1960) es un ensayo sobre el análisis del mito; un libro sobre el totemismo y *La pensée sauvage* aparecieron en 1962. En los años sesenta, empezó un trabajo muy extenso llamado *Mythologiques* (todo el trabajo de Lévi-Strauss está lleno de referencias indirectas, juegos de palabras y engaños; para entender su método, podemos empezar con este título). Se publicaron cuatro volúmenes: *Le cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1967), *L'origine des manières de table* (1969) y *Myth and Meaning* (1979).

Al final de 1969, Lévi-Strauss le dijo a un reportero del *New York Times* que había estudiado las culturas primitivas porque no le gustaba el siglo en que había

nacido, que la gente no era más que el resultado de «secreciones psicológicas y toxinas morales» por las que otros morían. Esta premisa fundamental y su brillante capacidad de observar las conexiones, constituye la base de su trabajo.

Introducción

El trabajo de Lévi-Strauss es voluminoso, multifacético y difícil. Lo que hace lo denomina, «estructuralismo». El estructuralismo, sin embargo, no es una escuela unificada o una metodología; Lévi-Strauss no tiene el monopolio de los estudios estructurales de la antropología, y las ideas básicas de la estructura son bastante antiguas. A. R. Radcliffe-Brown, George Peter Murdock y muchos otros han usado esta misma palabra de una manera diferente.

Los aspectos más importantes del trabajo de Lévi-Strauss se pueden resumir en tres apartados: 1) la antropología social y la teoría de la alianza; 2) el conocimiento humano y los procesos mentales; 3) los aspectos estructurales de la mitología.

Sus contribuciones teóricas a la antropología social son numerosas e importantes. La más destacada se conoce como «la teoría de la alianza». La teoría de la alianza recalca la importancia del matrimonio en la sociedad como algo opuesto a la importancia de la descendencia. Su premisa básica es que el intercambio de las mujeres entre los grupos de hombres en una sociedad, tiene como resultado una mayor solidaridad social y una mayor oportunidad de sobrevivir para todos los miembros de una sociedad. Lévi-Strauss proclama que la regulación de los matrimonios por la prescripción cultural o preferencia y la proscripción de otros tipos de matrimonio crea un «fluir» de mujeres en las sociedades simples. Este flujo, acompañado por el intercambio de dones, asegura la cooperación de los miembros de estas sociedades.

Su análisis del tabú de incesto también es interesante. Considera que este tabú es la unión entre la naturaleza y cultura del hombre. A través de este, nos dice, la naturaleza se supera y crea la cultura, ya que de esta manera, un impulso humano —el sexual— puede ser regulado gracias a la cultura; una variación de una teoría dicha previamente por Freud. Como resultado, el hombre ha perdido su naturaleza animal y se ha convertido en una entidad cultural.

El segundo aspecto del trabajo de Lévi-Strauus está relacionado con los procesos humanos mentales, que son los mismos en todas las culturas, aunque las manifestaciones pueden ser distintas. Esta unidad de los procesos mentales proviene del cerebro humano y de la manera en que funciona. Como resultado de esta unidad, la clasificación del universo por «el hombre primitivo», se basa en las mismas premisas que cuando lo hace cualquier otro hombre, interpretando las realidades eternas a través de modelos. El hecho de que esas manifestaciones sean diferentes, es irrelevante para él.

El trabajo de Lévi-Strauss sobre los mitos lo iguala con su preocupación con los procesos mentales, el descubrimiento de regularidades inconscientes, pero estructuradas, del pensamiento humano. Ciertas características estructurales hacen posible el estudio comparativo del mito. La utilización de los análisis estructuralistas del mito permite la reducción del material a proporciones manejables, como resultado de la idea conseguida por esta utilización de los hechos que se están estudiando. Sin una reducción del volumen del material sobre el mito, resultan muy difíciles los análisis apropiados del mito. Con esta reducción, sin embargo, son posibles los estudios de varias culturas sobre el mito.

Pero, ¿qué son las estructuras? Lévi-Strauss, por fin, nos da una definición. Primero, las estructuras no son manifestaciones concretas de la realidad; son modelos cognitivos de la realidad. Como tales, las estructuras se encontrarán como modelos mentales, tanto en el hombre primitivo como en el científico. Los modelos científicos son útiles para entender su particular campo de estudio; las estructuras mentales del hombre primitivo (o moderno), que puede ser consciente o inconsciente, le ayuda a llevar su vida diaria. De acuerdo con Lévi-Strauss, el hombre comprende su universo y orienta su conducta sobre la base de estos procesos mentales.

26. La estructura social*

El término «estructura social» se refiere a un grupo de problemas cuya magnitud parece tan amplia y la definición tan imprecisa, que es muy difícil explicarlo en un trabajo que está limitado espacialmente. Esto se refleja en el programa de este simposium, en el que problemas muy relacionados con la estructura social se han asignado a trabajos diferentes, tales como «Estilo», «Categorías universales de la cultura», «Lingüística estructural». Esto se tiene que leer en conexión con este trabajo.

Por otra parte, los estudios de la estructura social están relacionados con los aspectos formales de los fenómenos sociales; sin embargo, son difíciles de definir, y todavía más de discutirlos, sin pasar a otros campos que pertenecen a las ciencias exactas y naturales, donde los problemas se clasifican similarmente en términos formales o, más bien, donde la expresión formal de los diferentes problemas admite el mismo tipo de tratamiento. De hecho, el mayor interés de los estudios de la estructura social parece ser que les dan a los antropólogos la esperanza que, gracias a la formalización de los problemas, pueden coger métodos y tipos de soluciones de las disciplinas que han avanzado mucho más en esta dirección.

Si este es el caso, es obvio que el término «estructura social» necesita primero ser definido y que debe darse alguna explicación sobre la diferencia que permita distinguir los estudios de la estructura social del campo sin límites que es el de las descripciones, análisis y las teorías relacionadas con las relaciones sociales, que se confunden con todo el ámbito de la antropología social. Todo esto es necesario, ya que algunos de los que han contribuido a situar aparte la estructura social como un campo especial de los estudios antropológicos, conciben la primera de muchas maneras diferentes, e incluso algunas veces, o así lo parece, le vienen serias dudas, como la validez de su cometido. Por ejemplo, Kroeber escribe en la segunda edición de su *Anthropology*:

* Reimpreso de A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today, An Encyclopaedic Inventory* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 524-553, con permiso del editor y del autor.

> «Estructura» parece asociarse a una palabra que tiene un significado concreto, pero que, de repente, se ha convertido en algo de moda, atractivo para una década —como «modernizar»— y durante su período de moda se tiende a aplicar indiscriminadamente, simplemente por las connotaciones agradables que produce su sonido. Por supuesto, se puede pensar que una personalidad típica tiene una estructura. Pero también lo puede una fisiología; cualquier organismo, todas las sociedades y culturas, cristales, máquinas, de hecho todo lo que no es totalmente amorfo tiene una estructura. Así, lo que la «estructura» añade al significado de nuestra expresión se puede decir que es nada, exceptuando el que provoca un cierto grado de asombro agradable». (Kroeber 1948:325)[1].

Aunque este párrafo atañe más particularmente a la noción de «estructura de la personalidad básica», tiene unas implicaciones muy importantes si consideramos el uso generalizado de la noción de la estructura en la antropología.

Hay otra razón que hace imprescindible una definición de la estructura social: desde el punto de vista estructuralista, que se tiene que adoptar para darle al problema su significado, no tendría sentido intentar obtener una definición válida de la estructura social sobre una base inductiva, abstrayendo los elementos comunes de los usos y definiciones que son normales entre los investigadores que dicen haber hecho de la «estructura social» el objeto de sus estudios. Si estos conceptos tienen algún significado, primero tienen el significado de que la noción de estructura tiene una estructura. Debemos tener presente esto desde el principio, como una precaución para no abrumarnos con una lista tediosa de libros y trabajos relacionados con los asuntos sociales, ya que con solo enumerarlos sobrepasaría el espacio del que disponemos. Después veremos hasta donde y en qué direcciones el término «estructura social», como lo han usado los diferentes autores, se diferencia de nuestra definición. Esto se podría hacer en la sección dedicada al parentesco, ya que la noción de estructura ha encontrado en este campo sus más importantes aplicaciones y los antropólogos también, generalmente, han escogido esta conexión para explicar sus puntos de vista teóricos.

1 Definición y problemas de método

Concentrándonos ya en la tarea de definir la «estructura social», hay un punto que debe aclararse. El término «estructura social no está relacionado en absoluto con la realidad empírica, sino con los modelos que se han construido a partir de ésta. Esto nos ayudará a esclarecer la diferencia que hay entre dos conceptos que están tan relacionados que, a menudo, se confunden, estos son: la estructura social y las relaciones sociales. Sería suficiente establecer por ahora, que las relaciones sociales consisten en la materia prima con la que está hecha la estructura social, mientras que la estructura social no puede de ninguna manera reducirse al conjunto de las relaciones sociales que se describen en cualquier sociedad[2]. Así, la estructura social no puede reclamar un campo específico entre el resto de los estudios sociales. Es más bien un método que se tiene que aplicar a

cualquier clase de estudios sociales, similar a los análisis estructurales que son normales en otras disciplinas.

Así, la pregunta es saber qué clase de modelo merece el nombre de «estructura». Esta no es una pregunta antropológica, sino una que pertenece a la metodología de la ciencia en general. Pensando en esto, podemos decir que la estructura consiste en un modelo que tiene muchos requisitos.

En primer lugar, la estructura tiene las características de un sistema. Está hecha de varios elementos, de los cuales ninguno puede sufrir un cambio sin causar cambios a los demás elementos.

En segundo lugar, para cualquier modelo dado, debe existir la posibilidad de hacer una serie de transformaciones que tienen como resultado un grupo de modelos del mismo tipo.

En tercer lugar, las propiedades anteriores hacen posible el predecir cómo reaccionarán los modelos, si uno o más de sus elementos se someten a modificaciones.

Y, por último, el modelo debe constituirse de manera que pueda hacer de forma inmediata todos los hechos observados, inteligibles[3].

Si estos son los requisitos para cualquier modelo con valor estructural, les siguen varias consecuencias. Sin embargo, estas no pertenecen a la definición de estructura, sino que están relacionadas con las propiedades más importantes y los problemas que tienen los análisis estructurales cuando se observan desde el campo social y otros.

A. Observación y experimentación

Se tiene que tener un gran cuidado al distinguir los niveles de observación y experimento. Observar los hechos y elaborar los esquemas metodológicos que permitan la construcción de modelos de estos hechos no es lo mismo que experimentar con los modelos. Con la expresión «experimentar con los modelos» aludimos a la clase de procedimientos que se dedican a comprobar cómo reacciona un modelo dado cuando se somete a un cambio y a comparar los modelos de tipos iguales o diferentes. Esta distinción es necesaria, ya que muchas discusiones sobre la estructura social giran alrededor de la contradicción aparente entre lo concreto y lo individual de los datos etnológicos y el caracter abstracto y formal que se expone en los estudios estructurales. Esta contradicción desaparece cuando nos damos cuenta de que esas características pertenecen a dos ámbitos completamente diferentes, o mejor dicho, dos estados del mismo proceso. En el nivel observacional, la regla más importante, y también podemos decir la única, es que todos los hechos deben observarse y describir cuidadosamente, sin permitir que cualquier preconcepción teórica decida cuáles son más importantes o menos. Esta regla implica, a su vez, que los hechos deben estudiarse en relación con ellos mismos, es decir, por qué clase de proceso concreto se forman, y también en relación con el conjunto, siempre intentando relatar cada modificación que se observe en un sector relacionado con la situación global en que apareció primero.

Esta regla, conjuntamente con sus consecuencias, ha sido explícitamente formulada por K. Goldstein (1951:18-25) relacionándola con los estudios psicofisiológicos, y puede considerarse como válida para cualquier clase de análisis estructural. Su consecuencia inmediata es que, lejos de ser contradictoria, hay una relación directa entre el detalle y lo concreto de la descripción etnográfica y la validez y generalidad del modelo que se construye después. Porque, aunque muchos modelos se pueden usar como esquemas para describir y explicar los fenómenos, es obvio que el mejor modelo siempre será el que sea verdad, es decir, el modelo más simple posible que, mientras que está extraído de los hechos que se están observando, los explica. De esta forma, la primera tarea es conocer cuáles son estos hechos.

B. Conciencia e inconsciencia

Tenemos que hacer una segunda distinción entre el carácter consciente o inconsciente de los modelos. En la historia del pensamiento estructural, se puede decir que Boas fue el que introdujo esta distinción. Dejó claro que una categoría de hechos puede más fácilmente producir un análisis estructural cuando el grupo social en el que se manifiesta, no ha elaborado un modelo consciente para interpretarlos o justificarlos (por ejemplo, 1911:67). Algunos lectores se sorprenderían al ver el nombre de Boas citado en conexión con la teoría estructural, ya que muchas veces se le describe como uno de los mayores obstáculos en su camino. Pero este escritor ha intentado demostrar que lo que Boas dedicó a los temas de los estudios estructurales, no fue que él no entendió su importancia y significado, cosa que hizo, de la forma más profética. Impuso a los estudios estructurales las condiciones de validez, algunas de las cuales formarán para siempre parte de su metodología, mientras que algunas otras son tan exactas e imposibles de entender, que habrían consumido el desarrollo científico en cualquier campo. (Lévi-Strauss 1949a).

Un modelo estructural puede ser consciente o inconsciente, sin que esta diferencia afecte su naturaleza. Se puede decir que cuando la estructura de un fenómeno no se halla a gran profundidad, es más probable que alguna clase de modelo, que hace de pantalla, exista en la consciencia colectiva. Para los modelos conscientes, que normalmente se les conoce como «normas», son por definición pobres, ya que no se encargan de explicar los fenómenos, sino de perpetuarlos. De esta forma, el análisis estructural se confronta con una extraña paradoja que el lingüista conoce muy bien, es decir, cuanto más obvia es la organización estructural, más difícil se hace alcanzarla por los modelos conscientes incorrectos que se encuentran en el camino que llevan a ella.

Desde el punto de vista del grado de la consciencia, los antropólogos se enfrentan con dos tipos de situaciones. Tienen que construir un modelo de los fenómenos que no se han reflejado en la cultura por su carácter sistemático; esta es la situación simple que Boas evoca, cuando proporciona el campo más fácil para la investigación antropológica. También los antropólogos se pueden enfrentar, por otra parte, con fenómenos sin estructurar y, por la otra, con los modelos

ya construidos por la cultura para interpretar el anterior. Aunque lo más probable es que, por la razón ya establecida antes, estos modelos se den por insatisfactorios, pero en ningún caso, es necesario que este deba de ser siempre el caso. De hecho, muchas culturas «primitivas» han establecido los modelos de las regulaciones del matrimonio, que han tenido más éxito que los modelos hechos por los antropólogos profesionales[4]. Así, no podemos dejar de estudiar los modelos de una cultura hecha por el hombre por dos razones. Primero, estos modelos deben de ser precisos o, por lo menos, dejarnos observar la estructura de los fenómenos; después de todo, cada cultura tiene sus propios teóricos, cuyas contribuciones merecen la misma atención que la que los antropólogos le dan a sus colegas. Y, segundo, incluso si los modelos son parciales o erróneos, los mismos prejuicios y tipos de errores son parte de los hechos que están bajo estudio y, probablemente, se sitúan entre los más significativos. Pero incluso cuando tomamos en consideración estos modelos producidos culturalmente, los antropólogos no olvidan, cosa que se les ha acusado de hacer (Firth 1951:28-31), que las normas culturales no son sus mismas estructuras. Más bien, aportan una importante contribución para la comprensión de las estructuras, bien como documentos basados en los hechos o bien como contribuciones teóricas similares a aquellas de los mismos antropólogos.

La escuela sociológica francesa se ha interesado mucho en este punto. Durkheim y Mauss, por ejemplo, siempre han intentado sustituir, como punto inicial para la investigación de las categorías nativas del pensamiento, las representaciones conscientes que tienen más importancia entre los mismos nativos por las de aquellos que han crecido en la misma cultura que la de los antropólogos. Este fue, sin lugar a dudas, un paso importante que no llegó a su objetivo, porque estos autores no eran del todo conscientes de que las representaciones conscientes nativas, por importantes que sean, pueden hallarse tan remotas de la realidad inconsciente como cualquier otra (Lévi-Strauss 1951).

C. Estructura y medida

A menudo se cree que uno de los intereses mayores de la noción de la estructura es permitir la introducción de la medida en la antropología social. Esta opinión se vio favorecida con la aparición frecuente de explicaciones matemáticas en los libros o artículos relacionados con la estructura social. Es verdad que en algunos casos, los análisis estructurales han hecho posible el relacionar los valores numéricos con las invariables. Por ejemplo, este fue el resultado de las investigaciones sobre la moda femenina de Kroeber, un hito en la investigación estructural (Richardson y Kroeber 1940), así como otros estudios que reseñaremos después.

Sin embargo, se debe de tener presente que no hay una conexión necesaria entre la medida y la estructura. Los estudios estructurales son, en las ciencias sociales, el resultado indirecto de los desarrollos modernos en matemáticas, que le han dado una importancia cada vez mayor al punto de vista cualitativo, enfrentado al punto de vista cuantitativo de las matemáticas tradicionales. Así, se ha hecho posible, en campos tales como la lógica matemática, la teoría en conjunto, la teoría en grupo y la topología, desarrollar un enfoque riguroso con los problemas que no admiten una solución métrica. Los logros más notables en esta conexión, que aparecen como trampolines que aún no los pueden utilizar los científicos sociales, se pueden encontrar en J. Von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (1944); N. Wiener, *Cybernetics* (1948); y C. Shannon y W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (1950).

D. Modelos mecánicos y estadísticos

Una ya última distinción se refiere a la relación que hay entre la escala del modelo y la de los fenómenos. De acuerdo con la naturaleza de esos fenómenos, puede ser posible o imposible construir un modelo, cuyos elementos tengan la misma escala de los mismos fenómenos. Un modelo cuyos elementos tengan la misma escala que los fenómenos, se le llamará un «modelo mecánico»; cuando los elementos del modelo tengan una escala diferente, nos estaremos enfrentando a un «modelo estadístico». Las leyes del matrimonio nos ofrecen la mejor ilustración de esta diferencia. En las sociedades primitivas, estas leyes se pueden expresar en modelos que piden el agrupamiento de los individuos, de acuerdo con la familia o el clan; estos son modelos mecánicos. Esta distribución no existe en la sociedad actual, donde las clases de matrimonio se determinan por la magnitud de los grupos primarios y secundarios a los que pertenecen cada uno de los miembros de la pareja, la fluidez social, la cantidad de información y cosas similares. Un intento satisfactorio (aunque aún no intentado) para formular las invariables de nuestro sistema de matrimonio y determinar los valores más comunes, sería un modelo estadístico. Puede haber formas intermedias entre esas dos. Este es el caso de las sociedades que (incluso la nuestra) tienen un modelo mecánico para determinar los matrimonios prohibidos y confiar en un modelo estadístico para aquellos que se permiten. También debe pensarse que los mismos fenómenos pueden admitir modelos diferentes, algunos mecánicos y algunos estadísticos, de acuerdo con la forma en que vienen agrupados, y también con otros fenómenos. Una sociedad que recomiende el matrimonio entre primos, pero que este tipo de matrimonio ideal sólo ocurre en contadas ocasiones, necesita, para que el sistema pueda ser explicado propiamente, un modelo mecánico y uno estadístico, como lo entendieron Forde (1941) y Elwin (1947).

También debe tenerse en cuenta que lo que hace valiosos a los estudios de la estructura social, es que las estructuras son modelos, cuyas propiedades formales se pueden comparar independientemente de sus elementos. Así, el trabajo estructuralista es el de reconocer y aislar los niveles de realidad que tienen un valor estratégico desde su punto de vista, principalmente, que admitan su representación como modelos, sin importarle la clase. A menudo sucede que los mismos datos se pueden considerar desde perspectivas diferentes que conllevan valores estratégicos iguales, aunque los modelos resultantes sean a veces mecánicos y otras estadísticos. Esta situación se conoce bien en las ciencias naturales y exactas, es decir, la teoría de un pequeño número de cuerpos físicos pertenece a mecanismos clásicos, pero si el número de cuerpos es más grande, debemos

acudir a las leyes de la termodinámica, esto es, usar un modelo estadístico en vez de uno mecánico, aunque la naturaleza de los datos sea la misma en ambos casos.

La misma situación nos la encontramos en las ciencias sociales y humanas. Si observamos un fenómeno, como puede ser el suicidio, se puede estudiar en dos niveles diferentes. Primero, es posible establecer lo que llamamos modelos mecánicos del suicidio al estudiar las situaciones individuales, teniendo en cuenta en cada caso la personalidad de la víctima, la historia de su vida, las características de los grupos primarios y secundarios en que se ha desarrollado y datos similares; o también se pueden construir modelos de naturaleza estadística, al recoger cifras sobre la frecuencia del suicidio en un cierto período en una o más sociedades y en las diferentes clases de grupos primarios y secundarios, etc. Estos serían niveles en los que los estudios estructurales del suicidio conllevan un valor estratégico, es decir, donde es posible construir modelos que se pueden comparar: 1) para tipos diferentes de suicidios, 2) para sociedades diferentes, y 3) para tipos diferentes de fenómenos sociales. El progreso científico consiste no sólo en descubrir nuevas variantes que pertenecen a estos niveles, sino también en descubrir nuevos niveles, donde el estudio de los mismos fenómenos ofrece el mismo valor estratégico. Tal resultado se consiguió, por ejemplo, con el psicoanálisis, que descubrió la forma de emplear modelos en un campo nuevo, el de la vida psicológica del paciente considerado como un todo.

Lo anteriormente mencionado nos ayudará a esclarecer la naturaleza dual (y en el primer momento casi contradictoria) de los estudios estructurales. Por otra parte, se dirigen a niveles aislados estratégicos, y esto sólo se puede conseguir al «formar» una cierta familia de fenómenos. Desde este punto de vista, cada tipo de estudio estructural parece autónomo, completamente independiente de todos los otros y de todas las propuestas metodológicamente diferentes al mismo campo. Por otra parte, el valor esencial de estos estudios es construir modelos cuyas propiedades formales pueden compararse y explicarse por las mismas propiedades como si fueran modelos que corresponden a otros niveles estratégicos. Así, se podría decir que su fin es el de dejar a un lado las fuerzas tradicionales entre las diferentes disciplinas y promocionar un enfoque verdaderamente interdisciplinario.

Para dejar esto más claro, vamos a poner un ejemplo. Se ha estado discutiendo mucho últimamente acerca de la diferencia que hay entre la historia y la antropología, y Kroeber y otros han dejado claro que la dimensión del tiempo tiene poca importancia en esta conexión. Partiendo de lo que se ha dicho anteriormente, podemos saber exactamente dónde está la diferencia; no está sólo entre estas dos disciplinas, sino también entre ellas y otras. La etnografía y la historia difieren de la antropología social y la sociología, ya que las dos anteriores recogen datos, mientras las dos últimas trabajan con modelos construidos de estos datos. De forma similar, la etnografía y la antropología social corresponden a dos fases diferentes de la misma investigación, cuyo resultado es construir modelos mecánicos, mientras que la historia (conjuntamente con las que llamamos disciplinas «auxiliares») y la sociología finalizan en modelos estadísticos. Esta es la razón por la que las ciencias sociales, aunque tengan que ver, todas ellas, con la dimensión temporal, también trabajan con dos categorías diferentes

de tiempo. La antropología utiliza un tiempo «mecánico», reversible y no acumulativo. Por ejemplo, el modelo de un sistema de parentesco por línea paterna, no nos muestra si el sistema siempre ha sido el de línea paterna, o si le ha precedido una forma de línea materna, o por un número indeterminado de cambios desde la línea paterna a la materna y viceversa. Por el contrario, el tiempo histórico es «estadístico»; siempre nos aparece como un proceso orientado e irreversible. Una evolución que pudiera llevar la sociedad italiana contemporánea a la época de la República Romana, es tan imposible como la reversibilidad del proceso de la segunda ley de la termodinámica.

Esta discusión ayuda a esclarecer la distinción de Firth entre la estructura social, que la concibe fuera de la dimensión temporal, y la organización social, donde el tiempo vuelve a aparecer (1951:40). Asimismo, en esta conexión, el debate que se ha estado llevando a cabo durante los últimos años entre los seguidores de la tradición antievolucionista boasiana y la del profesor Leslie White (1949), se podría entender mejor. La escuela boasiana se ha preocupado principalmente de los modelos del tipo mecánico, y, desde este punto de vista, el concepto de la evolución no tiene ningún valor operacional. Por otra parte, es ciertamente legítimo hablar de la evolución desde un sentido histórico y sociológico, pero los elementos que se organizan en un proceso evolutivo no se pueden tomar del nivel de una tipología cultural que consiste en modelos mecánicos. Se deberían buscar en un nivel lo suficientemente profundo para asegurarnos que esos elementos permanecerán inafectados por los contextos de las diferentes culturas, como por ejemplo, los genes son elementos idénticos combinados dentro de diferentes modelos que corresponden a diferentes modelos raciales (estadísticos), y que pueden, de esta manera, formar largos recorridos estadísticos.

Muchos inconvenientes aparecen en una situación que obliga al científico social a «prescindir» del tiempo, dependiendo de la clase de estudio que esté haciendo. Los científicos naturales, que están acostumbrados a esta dificultad, están intentando solucionarla. En esta conexión, es muy importante la opinión de Murdock de que mientras un sistema por línea paterna se pueda reemplazar, o desaparecer, un sistema por línea materna, es decir, el proceso opuesto, no puede tener lugar (1949:210-220). Si esto fuera verdad, un factor vectorial se podría introducir por primera vez en una estructura social, desde una base objetiva. Sin embargo, Lowie puso en duda la demostración de Murdock (1948a:44 y ss.) en el terreno metodológico, y por ahora, es imposible hacer algo más que llamar la atención sobre un problema discutible cuya solución, cuando se acepta generalmente, tiene una gran influencia en los estudios estructurales, no sólo en la antropología, sino también en otros campos.

La distinción entre modelos mecánicos y estadísticos se ha convertido en fundamental en otro aspecto, ya que posibilita esclarecer el papel del método comparativo en los estudios estructurales. Radcliffe-Brown y Lowie dieron mucha importancia a este método. El primero escribe (1952:14):

> «Se considera a menudo la sociología teórica como una ciencia inductiva, siendo la inducción el método lógico de inferencia a través del cual llegamos a las proposiciones generales partiendo de la consideración de ejemplos particulares.

> Aunque el profesor Evans-Pritchard... parece que introduzca en algunas de sus opiniones que el método lógico de la inducción, utilizando la comparación, clasificación y generalización, no se puede aplicar a los fenómenos de la vida social humana... mantengo que la antropología social debe de depender de los estudios sistemáticos comparativos de varias sociedades.»

Cuando escribe acerca de la religión, nos dice (1945:1):

> «El método experimental de la religión social... significa que debemos de estudiar, a la luz de nuestras hipótesis, un número suficiente de diferentes religiones particulares o cultos religiosos, relacionados con las sociedades concretas donde se encuentran. Esta es una tarea no para una persona, sino para varias.»

De forma parecida, Lowie, después de señalar (1948a:38) que «la literatura de la antropología está llena de correlaciones supuestas que carecen de soporte empírico», insiste en la necesidad de «una base inductiva amplia» para la generalización (1948a:68). Es interesante constatar que, al pedir un soporte inductivo, estos autores disienten, no sólo de Durkheim (1912:593): «cuando una ley se ha probado con un experimento fiable, esta ley es válida universalmente», pero también de Goldstein, al que ya hemos mencionado, expresó claramente lo que podríamos llamar «las reglas del método estructuralista», de una manera lo suficientemente general como para hacerlas válidas fuera del campo mucho más limitado en que fueron aplicadas primero por su autor. Godstein señala que la necesidad de hacer un estudio minucioso de cada caso, implica que la cantidad de casos que se han de estudiar ha de ser pequeña; y continúa preguntándose si existe el riesgo de que los casos que se estén considerando pudieran ser especiales, no permitiendo ninguna conclusión general en los otros. Responde (1951:25): «Esta objeción malinterpreta completamente la situación real...una acumulación de hechos que, aunque son numerosos, no son de ninguna ayuda si se establecen imperfectamente; no lleva al conocimiento de las cosas como suceden realmente...Sólo debemos escoger aquellos casos que nos permitan formular juicios finales. Y entonces, lo que sea verdad para un caso, será también verdad para cualquier otro.»

Probablemente, pocos antropólogos estarían preparados para mantener estas opiniones. Sin embargo, no debe hacerse ningún estudio estructuralista sin tener la certeza del dilema de Goldstein, tanto para estudiar muchos casos de una manera superficial y, finalmente, sin efecto; o para limitarse a un estudio minucioso de un pequeño número de casos, probando que, al final, un experimento bien hecho es suficiente para hacer una demostración.

La razón de la fidelidad de tantos antropólogos al método comparativo, debe buscarse en algún tipo de confusión entre los procedimientos que se usan para establecer los modelos mecánicos y estadísticos. Mientras que la posición de Durkheim y Goldstein es indudablemente verdadera para el primero, es obvio que no se puede obtener un modelo estadístico sin estadísticas, es decir, sin recopilar muchos datos. Pero, en este caso, el método no es más comparativo que en otro, ya que los datos que se recopilan sólo serán aceptables mientras sean de

la misma clase. De esta forma, sólo tendremos una sola alternativa, hacer un estudio minucioso de un caso. La diferencia está a la hora de seleccionar el caso, que puede incluir elementos que estén en la misma o diferente escala que el modelo que se va a construir.

Después de esclarecer estas preguntas básicas sobre la naturaleza de los estudios de la estructura social, podemos hacer un inventario de los campos más importantes de la pregunta y discutir algunos de los resultados obtenidos.

II Morfología social o estructura de grupo

En esta sección, «grupo» no significa el grupo social, sino, en un sentido más general, la forma en la que los fenómenos en estudio se agrupan.

El objetivo de los estudios de la estructura social, es entender las relaciones sociales con la ayuda de los modelos. Es imposible concebir las relaciones sociales fuera de la estructura normal. El espacio y el tiempo son las dos estructuras que utilizamos para situar las relaciones sociales, sean aisladas o en conjunto. Estas dimensiones de espacio y tiempo no son las mismas que las análogas utilizadas por otras disciplinas, sino que consisten en un espacio «social» y en un tiempo «social», y esto quiere decir que no tienen más propiedades que las que se derivan de las propiedades de los fenómenos sociales que las «complementan». De acuerdo con su estructura social, las sociedades humanas han elaborado muchos tipos de estos «continuums», y no debe existir ninguna preocupación excesiva por parte de los antropólogos de que, durante sus estudios, deberán elegir tipos ampliamente diferentes de los modelos existentes y desarrollar otros nuevos.

Ya nos hemos dado cuenta de que el tiempo-continuum puede ser reversible u orientado de acuerdo con el nivel de realidad que conlleve el valor estratégico desde el punto de vista de la investigación que se esté haciendo. Pueden surgir muchas otras posibilidades: la dimensión temporal se puede concebir como independiente del observador y sin límites, o como una función del mismo tiempo del observador (biológico) y limitado; se puede considerar como compuesto de partes que son, o no son, homólogas unas con otras, etc. Evans-Pritchard nos ha enseñado cómo las categorías formales tienen las distinciones cualitativas entre la duración de la vida del observador, la historia, leyenda y mito (1939, 1940). Y sus distinciones básicas se han demostrado válidas en las sociedades contemporáneas (Bernot y Blancard, MS).

Lo que hemos dicho de la dimensión temporal, también se puede aplicar al espacio. Durkheim y Mauss son los que han prestado atención por primera vez a las propiedades variables del espacio, que deberán recordarse para entender adecuadamente la estructura de varias propiedades primitivas (1901-1902). En esta tarea, tuvieron la inspiración de la obra de Cushing, que se ha puesto de moda tan sólo hace unos años. Sin embargo, la visión e imaginación sociológica de Cushing le hace merecedor de poder sentarse a la derecha de Morgan, como uno de los visionarios de los estudios de la estructura social. Los vacíos e imprecisiones de sus descripciones, menos serios que la acusación de haber dado

demasiada importancia a sus investigaciones, se observará con sus proporciones adecuadas cuando nos demos cuenta de que, aunque de manera inconsciente, Cushing intentaba reseñar menos cuando daba una descripción concreta de la sociedad zuñi que al elaborar un modelo (su famosa división de siete hojas), que podría dar mayor explicación a sus procesos y estructura.

El tiempo social y el espacio deberían caracterizarse de acuerdo a una escala. Existe, en los estudios sociales, un «macro-tiempo» y un «micro-tiempo»; aplicándose la misma distinción al espacio. Esto explica cómo la estructura social está relacionada con la prehistoria, arqueología y los procesos de difusión, así como con la topología psicológica, como la que fue iniciada por Lewin o por la sociometría de Moreno. De hecho, estructuras del mismo tipo pueden tener lugar en niveles diferentes de espacio y tiempo, y es casi increíble que, por ejemplo, un modelo estadístico resultante de los estudios sociométricos pudiera ser de gran ayuda para construir un modelo similar en el campo de la historia de las culturas que lo que hubiera permitido un enfoque aparentemente más directo.

De esta forma, los asuntos historico-geográficos no deben excluirse del campo de los estudios estructurales, como implicamos generalmente al aceptar la oposición «difusionismo» y «funcionalismo»[5]. Un funcionalista no está relacionado con un estructuralista, como se demuestra en el ejemplo de Malinowski. Por otra parte, teniendo en cuenta los casos personales de G. Dumézil[6], y A. L. Kroeber, es decir, el de investigadores con una mente altamente estructurada, que dedican su tiempo a los estudios de distribución, ellos son la prueba de que incluso la historia se puede enfocar estructuralmente.

Ya que los estudios sincrónicos tienen menos problemas que los diacrónicos, pues los datos son más homogéneos en el primer caso, los estudios morfológicos más simples son los que están relacionados con las propiedades cualitativas, que no se pueden medir del espacio social, es decir, la forma en que se pueden situar los fenómenos sociales en un mapa y las regularidades que se observan en sus configuraciones. Se podría esperar mucho de las investigaciones relacionadas con la ecología urbana de la llamada «escuela de Chicago», pero las razones por la pérdida gradual de interés en esta línea de investigación no están muy claras. Está relacionada principalmente con la ecología, que es el tema de otro trabajo de este simposium. Sin embargo, es apropiado constatar ahora la clase de relación que prevalece entre la ecología y la estructura social. Ambas están relacionadas con la distribución espacial de los fenómenos. Pero la estructura social trabaja exclusivamente con estos espacios cuyas determinaciones tienen una naturaleza puramente sociológica, es decir, no está afectada por los determinantes naturales, como la geología, climatología, fisiografía y temas parecidos. Esta es la razón por la que la llamada «ecología urbana» hubiera podido tener interés para los antropólogos sociales; el espacio urbano es lo suficientemente homogéneo y pequeño (desde todos los puntos de vista, excepto el social) en todos sus aspectos cualitativos diferenciales, para que se asigne a la acción de las fuerzas internas accesibles a la sociología estructural.

Hubiera sido mejor, en vez de empezar con comunidades complejas, en las que es difícil separarlas de las influencias externas, el plantearnos primero, como sugirió Marcel Mauss (1924-1925), esas comunidades pequeñas y relativamente aisladas con las que trabaja normalmente el antropólogo. Podemos encontrar diversos estudios, por ejemplo, Firth 1936; Steward 1938; Nadel 1947; Forde 1950; pero raramente y, si lo hacen, es de forma involuntaria, sobrepasarán lo descriptivo. No ha habido prácticamente intentos para relacionar las configuraciones espaciales con las propiedades formales de los otros aspectos de la vida social.

Es una lástima que esto no se haya hecho, ya que, en muchas partes del mundo, hay una relación obvia entre la estructura social y la espacial de los asentamientos, pueblos o campamentos. Limitándonos a América, la forma de los campamentos de los indios de los llanos llaman nuestra atención, ya que tienen variaciones regulares conectadas con la organización social de cada tribu; y lo mismo sucede con la organización circular de las cabañas en los pueblos gé del este y centro de Brasil. En ambos casos, observamos que hay unas áreas culturales relativamente homogéneas, donde se puede observar una serie importante de variaciones concomitantes. Otro problema que nos muestra al comparar las áreas donde los diferentes tipos de las estructuras de los pueblos se pueden comparar con los tipos diferentes de relaciones sociales, por ejemplo, la estructura circular del pueblo de los gé y la estructura de capas paralelas de los indios pueblo. Estos últimos se podrían incluso estudiar diacrónicamente con la ayuda de los arqueólogos, de donde podrían surgir preguntas como la del vínculo eventual que hay de la transición de las estructuras semicirculares a las paralelas, junto con el cambio de los asentamientos de los pueblos del valle a la meseta, de la distribución estructural de las casas del clan sugerida por muchos de los mitos que nos demuestran las estadísticas, etc.

Estos ejemplos no intentan probar que la configuración espacial es la viva imagen de la organización social, sino llamar la atención sobre el hecho de que, mientras entre muchos pueblos sería muy difícil descubrir cualquier relación, entre otros, que tendrían sin lugar a duda algo en común, le existencia de una relación es evidente, aunque no esté clara, y en un tercer grupo, la configuración espacial parece ser casi una representación proyectiva de la estructura social. Pero incluso ha de hacerse un estudio crítico en los casos más claros; por ejemplo, este escritor ha intentado demostrar que entre los bororo, la configuración espacial no refleja la organización social verdadera, inconsciente, sino un modelo que existe conscientemente en la mente de los nativos, aunque su naturaleza sea enteramente ilusoria e incluso contradictoria con la realidad[7]. Los problemas de esta especie, que han surgido no sólo por la consideración de configuraciones espaciales con una duración relativa, sino también por las temporales recurrentes, tales como las que se observan en el baile, el ritual, etc., ofrecen una oportunidad de estudiar los procesos sociales y mentales, a través de sus proyecciones externas objetivas y cristalizadas.

Otra propuesta que nos llevaría más directamente a una expresión matemática de los fenómenos sociales, empieza con las propiedades numéricas de los grupos humanos. Este, tradicionalmente, ha sido el campo de la demografía, pero recientemente, unos cuantos investigadores que provienen de diferentes campos: la demografía, la sociología, la antropología, han empezado a elaborar una especie de demografía cualitativa, es decir, no trabajan ya con las variaciones

continuas de los grupos humanos que han sido seleccionados por razones empíricas, sino con discontinuidades significativas evidenciadas por las conductas de los grupos considerados como un todo y que han sido escogidos por estas discontinuidades. Esta «demografía social», como lo llamó uno de los que la propusieron (De Lestrange 1951), está al mismo nivel que la antropología social, y no es difícil predecir que, en un futuro no muy lejano, se consultará para ofrecer serias razones para cualquier clase de investigación antropológica. De esta forma, es sorprendente que se prestara tan poca atención en los círculos antropológicos al estudio de un demógrafo, L. Livi, sobre las propiedades formales características del tamaño más pequeño de un grupo, compatibles con su existencia como grupo (1940-1941, 1949). Sus investigaciones, muy relacionadas con las de G. Dahlberg, son muy importantes para los antropólogos, ya que este último, normalmente, trabaja con poblaciones que se hallan muy cerca del mínimo de Livi. Hay una relación obvia entre la función e incluso la duración de la estructura social y del tamaño real de la población (Wagley 1940). Así, vemos cómo cada vez es más evidente que existen propiedades formales que se asocian inmediata y directamente al tamaño absoluto de la población, cualquiera que sea el grupo que está en consideración. Estas son las que se tendrían que consultar primero y tomarse en cuenta en la interpretación de otras propiedades.

Lo siguiente que tenemos que tener en cuenta son las propiedades numéricas que no expresan el tamaño del grupo globalmente, sino el tamaño e interacción de los subgrupos del grupo que se puede definir con discontinuidades significativas. Dos tipos de investigaciones pueden observarse.

Existe, primero, la gran masa de investigaciones que se derivan de la famosa «regla de tamaño» para las ciudades, que puede aplicarse, como hemos visto, en muchos otros campos sociales, aunque la regla original tiene algunas controversias; relacionado con esto, ver Davis 1947; Steward 1947; Zipf 1949).

Una obra mucho más reciente en la investigación antropológica, es el trabajo de dos demógrafos franceses que, usando la demostración de Dahlberg de que el tamaño de algo aislado, por ejemplo, un grupo de gente casada, se puede calcular por la frecuencia de matrimonios entre primos (Dahlberg 1948), ha tenido éxito al calcular el tamaño medio de grupos aislados en todos los departamentos franceses, y, de esta forma, ha mostrado a la investigación antropológica el sistema de matrimonio de una sociedad moderna compleja (Sutter y Tabah 1951). El tamaño medio de los grupos aislados franceses varía desde menos de 1000 hasta unos 2800 individuos. Esta valoración numérica nos muestra que, incluso en una sociedad moderna, la cantidad de personas unidas por lazos de parentesco es mucho más pequeña de lo que se podría esperar, de casi el mismo tamaño que en los grupos primitivos. Deducimos que, mientras el tamaño absoluto del grupo de gente casada permanece casi en la misma escala en todas las sociedades humanas, ya que la proporción de los tipos franceses en relación con los tipos medios primitivos es de 10 a 1, una sociedad compleja se convierte en lo que es, no tanto por una expansión de los grupos aislados sino por la expansión de otros tipos de vínculos sociales (económicos, políticos, intelectuales); y estos se usan para conectar un gran número de grupos aislados que, por sí mismos, permanecen relativamente estáticos.

Pero el resultado más sorprendente de esta investigación es el descubrimiento de que los grupos aislados más pequeños se encuentran no sólo en las áreas montañosas, como cabía esperar, sino que aparecen incluso más en áreas que incluyen un gran centro urbano; por ejemplo, los siguientes departamentos: Rhône (Lyon), Gironde (Burdeos) y Seine (París) están al final de la lista, siendo el tamaño de sus grupos aislados 740, 910 y 980. En el departamento de Seine, que prácticamente se reduce a París y sus suburbios, la frecuencia de los matrimonios consanguíneos es más alta que en cualquiera de los quince departamentos rurales que lo rodean (Sutter y Tabah 1951:489).

No es necesario enfatizar la trascendencia de estos estudios en la estructura social; el hecho más importante, desde el punto de vista de este trabajo, es que ellos, al mismo tiempo hacen posible que este trabajo se pueda aplicar en el nivel antropológico. Se ha encontrado un planteamiento que permite dividir la sociedad moderna compleja en unidades más pequeñas, que tienen la misma naturaleza que las que son estudiadas por los antropólogos; por otra parte, este planteamiento queda incompleto, ya que el tamaño absoluto de un grupo aislado es sólo una parte del fenómeno; la otra, igualmente importante, es la longitud de los ciclos de matrimonio. Un grupo pequeño aislado puede admitir ciclos largos de matrimonio, es decir, que tienden a durar lo mismo que el grupo aislado, mientras que un grupo aislado relativamente grande puede estar compuesto de ciclos más pequeños. Este problema, que sólo se puede resolver con la ayuda de las genealogías, recomienda una cooperación entre el demógrafo estructural y el antropólogo social.

Otra contribución, esta vez en un nivel teórico, se puede esperar de esta cooperación. El concepto de grupo aislado puede ayudar a resolver un problema en la estructura social que ha hecho surgir una controversia entre Radcliffe-Brown y Lowie. El primero ha llamado «una materialización fantástica de la abstracción» la sugerencia que han hecho algunos antropólogos, sobre todo norteamericanos, de que la antropología se debería definir como el estudio no de la sociedad, sino de la cultura. Para él, «la cultura europea es una abstracción y también lo es la cultura de una tribu africana». Todo lo que existe son seres humanos en contacto por una serie ilimitada de relaciones sociales (Radcliffe-Brown 1940b:10-11). Esto, nos dice Lowie, es una «pelea ficticia» (1942:520-521). Sin embargo, los desacuerdos que se hallan en su raíz parecen ser reales, ya que aparecieron de nuevo con ocasión de la publicación del libro de White (1949) y la crítica de este libro de Bidney (1950:518-519); ver también Radcliffe-Brown (1949b).

Parece que, tanto la realidad como la autonomía del concepto de cultura, se podrían validar mejor si la cultura fuera, desde un punto de vista operacional, tratada de la misma forma que lo hacen los geneticistas y los demógrafos con el concepto extraño de «aislado». Lo que se llama una «cultura» es un fragmento de humanidad que, desde el punto de vista de la investigación de que se dispone y de la escala con que se lleva a cabo, presenta, en relación con el resto de la humanidad, discontinuidades significativas. Si nuestro propósito es el de averiguar las discontinuidades significativas entre, por ejemplo, America del Norte y Europa, entonces estamos trabajando con dos culturas diferentes; pero si nos

ocupáramos de las discontinuidades significativas entre Nueva York y Chicago, podríamos hablar de esos dos grupos como «unidades» culturales diferentes. Ya que esas discontinuidades se pueden reducir a invariables, lo que es el propósito del análisis estructural, se ve que la cultura podría, a la vez, corresponder a la realidad objetiva y tener la función de la investigación que se está haciendo. De acuerdo con esto, el mismo grupo de individuos se podrían considerar partes de muchos contextos culturales diferentes: universal, continental, nacional, provincial, parroquial, etc., así como familiar, profesional, confesional, político, etc. Esto es verdad hasta un cierto límite; sin embargo, los antropólogos siempre reservan el término «cultura» para designar un grupo de discontinuidades que tienen significado en varios de estos niveles a la vez. El que no pueda ser válido con todos los niveles, no quiere decir que el concepto de «cultura» no sea fundamental para el antropólogo como lo es «aislado» para el demógrafo. Ambos pertenecen a la misma familia epistemológica. Acerca de la pregunta del carácter positivo de un concepto, los antropólogos pueden fiarse del juicio de un físico; es Niels Bohr el que afirma (1939:9) que «las diferencias tradicionales de las culturas humanas, en cierta forma, se parecen a los diferentes modos equivalentes en que se puede describir la experiencia física.»

III La estática social o las estructuras de comunicación

Una sociedad está compuesta de individuos y grupos que se comunican unos con otros. La existencia, o falta de comunicación, no se puede definir de una manera absoluta. La comunicación no cesa en los límites de la sociedad. Estos límites, más bien, constituyen umbrales donde la proporción y formas de la comunicación, sin decaer, alcanzan un nivel mucho más bajo. Esta condición es, normalmente, bastante significativa para la población, tanto dentro como fuera de los límites, es decir, para que sean conscientes de ella. Esta consciencia no es, sin embargo, un requisito previo para la definición de una sociedad dada. Ella sólo acompaña las formas más precisas y estables.

En cualquier sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes: la comunicación de las mujeres, la comunicación de los bienes y servicios, la comunicación de mensajes. De esta manera, los estudios de parentesco, economía y la lingüística, plantean las mismas clases de problemas en diferentes niveles estratégicos y realmente pertenecen al mismo campo. Por lo menos teóricamente, se debe decir que el parentesco y las reglas del matrimonio regulan una cuarta forma de comunicación, la de los genes con los fenotipos. De esta forma, debe recordarse que la cultura no consiste exclusivamente en formas de su propia comunicación, como el lenguaje, sino también, y quizá aún más, de las *reglas* que nos dicen cómo «los juegos de comunicación» se pueden manejar, tanto en el nivel natural como en el cultural.

La comparación anterior entre los campos del parentesco, economía y lingüística, no puede ocultar el hecho de que se refieran a formas de comunicación que están en una escala diferente. Podríamos intentar contar la tasa de comunicación que hay entre, por una parte, los casados, y, por otra, en el intercambio de mensajes que hay en una sociedad; y entonces, probablemente, descubriríamos que la diferencia es más o menos de la misma magnitud que, digamos, entre el intercambio de moléculas pesadas de dos líquidos viscosos por una película no demasiado permeable, y la comunicación por radio. Así, del matrimonio al lenguaje, se pasa de la comunicación lenta a la muy rápida; esto sucede porque lo que se comunica en un matrimonio tiene casi la misma naturaleza que lo que se comunican, las mujeres por un lado, los hombres por otro, mientras que los hablantes de una lengua no tienen la misma naturaleza que sus palabras. La oposición, entonces, es la de *persona* a *símbolo*, o la de *valor* a *signo*. Esto ayuda a esclarecer la posición de alguna forma intermedia de la economía entre estos dos extremos; los bienes y los servicios no son personas, pero todavía son valores. Y, aunque no sean ni símbolos ni signos, necesitan los símbolos o signos para tener éxito en el intercambio cuando el sistema de intercambio alcanza un cierto grado de complejidad.

De este esquema de la estructura de la comunicación social, derivan tres grupos importantes de consideraciones.

Primero, la posición de la economía en la estructura social debe definirse precisamente. En el pasado, los antropólogos han considerado la economía como sospechosa. Incluso en este simposium, no se ha dedicado ningún trabajo explícitamente a los problemas económicos. Aún así, donde se haya empezado a hablar de este tema tan importante, se ha visto que prevalece una estrecha relación entre el modelo económico y la estructura social. Desde los trabajos pioneros de Mauss (1904-1905, 1923-1924) y el libro de Malinowski sobre el *kula* (1922), considerado como su obra maestra, cada intento que se ha hecho en esta dirección nos ha enseñado que el sistema económico nos provee de formulaciones sociológicas con algunas de sus invariables más fundamentales (Speck 1915; Richards 1932, 1936, 1939; Steward 1938; Evans-Pritchard 1940; Herskovits 1940; Wittfogel y Goldfrank 1943).

La resistencia de los antropólogos se ha originado de la misma condición de los estudios económicos; hubo conflictos entre escuelas antagónicas y que, al mismo tiempo, estaban rodeadas de un aura de misterio y orgullo. Así, los antropólogos trabajaron con la impresión de que la economía estaba relacionada con las abstracciones y que había poca conexión entre la vida verdadera de grupos verdaderos de pueblos, y nociones como el valor, la utilidad, el provecho y cosas similares.

El realce de los estudios económicos que resultó de la publicación del libro de Von Neumann y Morgenstern (1944), sucede en una época de estrecha cooperación entre los economistas y los antropólogos, y ello por dos razones. Primera, aunque la economía aquí se merece un planteamiento riguroso, este libro no está relacionado con las abstracciones que antes se han mencionado, sino con individuos y grupos concretos que están representados en sus relaciones verdaderas y empíricas de cooperación y competición. Después, y como consecuencia, introduce por primera vez los modelos mecánicos, que son del mismo tipo como los que se utilizan en la física matemática y en la antropología social, especialmente en el campo del parentesco. Es sorprendente que los modelos de Von Neumann los tome de la teoría de los juegos, una línea de pensamiento que se inició indepen-

dientemente de Kroeber, cuando comparaba las instituciones sociales «con el juego de los niños inteligentes» (1942:215). Hay una diferencia importante entre los juegos de recreo y las reglas del matrimonio: los primeros se han construido de tal manera que permiten a cada jugador extraer de las regularidades estadísticas los valores diferenciales máximos, mientras que las reglas del matrimonio actúan en la dirección opuesta, intentando establecer regularidades estadísticas a pesar de los valores diferenciales que existen entre los individuos y las generaciones. En este sentido, constituyen una clase diferente de «juego al revés». Pero, a pesar de esto, se pueden tratar con los mismos métodos. Aparte de esto, siendo estas las reglas, cada individuo y grupo intenta jugar de manera «normal», es decir, intentando aprovechar sus ventajas a expensas de los otros (por ejemplo, tener más o mejores esposas, sea desde el punto de vista estético, erótico o económico). La teoría del cortejo es entonces una parte de la sociología formal. Aquellos que temen que la sociología se vea envuelta en la psicología individual, será bastante recordar que Von Neumann ha logrado dar una demostración matemática de la naturaleza y estrategia de una técnica psicológica tan sofisticada como farolear en el poker (Von Neumann y Morgenstern 1944:186-219).

La siguiente ventaja de la consolidación cada vez mayor de la antropología social, economía y lingüística en un gran campo, el de la comunicación, es el dejar claro que consisten exclusivamente en el estudio de las reglas y tienen poca relación con la naturaleza de los contrincantes, sean individuos o grupos, cuyo juego se modela después de estas reglas. Como dijo Von Neumann (Von Neumann y Morgenstern 1944:49): «El juego es simplemente la totalidad de las reglas que lo describen». Aparte de la del juego, otras nociones operacionales son las del juego, movimiento, elección y estrategia. Pero la naturaleza de los jugadores no es necesario considerarla. Lo importante es saber cuándo un jugador puede elegir y cuándo no.

Este repaso inaugurará el estudio del parentesco y matrimonio a enfoques directamente derivados de la teoría de la comunicación. En la terminología de esta teoría, se puede hablar de la información de un sistema de matrimonio, por el número de elecciones que están a disposición del observador para definir el status dentro del matrimonio de un individuo. Así, la información es la unidad para un sistema dual exogamo, y, en un tipo australiano de tipología del parentesco, podría aumentar con el logaritmo del número de clases de matrimonio. En un sistema teórico donde todos se pudieran casar con todos, sería un sistema sin redundancia, ya que cada elección del matrimonio no estaría determinada por las elecciones anteriores, mientras que el contenido positivo de las reglas del matrimonio constituye la redundancia del sistema que se está considerando. Al estudiar el porcentaje de las elecciones «libres» en una población de matrimonios, no absolutamente libre, sino en relación con ciertas condiciones postuladas, sería entonces posible ofrecer estimaciones numéricas de su entropía, ambas absolutas y relativas.

Como consecuencia, sería posible trasladar los modelos estadísticos a mecánicos y viceversa, llenando así el vacío existente en los estudios de población, por una parte, y los antropológicos, por otra, estableciendo una base para predecir una acción. Como ejemplo, en nuestra propia sociedad, la organización de las elecciones de matrimonio no van más allá de: 1) la prohibición del parentesco, 2) el tamaño de los grupos aislados, y 3) un promedio aceptado de conducta, que limita algunas de las elecciones dentro de los aislados. Con estos datos, se puede calcular la información del sistema, es decir, trasladar nuestro sistema de matrimonio, imprecisamente organizado y con una gran estadística, en un modelo mecánico, haciendo así posible su comparación con las muchas series de sistemas de matrimonio del tipo «mecánico», que se pueden observar en las sociedades más simples. De la misma forma, se ha discutido mucho recientemente acerca del sistema de parentesco de Murngin, que ha sido tratado por diferentes autores como un sistema de la clase 7, o menos que 7, o 4, o 32 (Warner 1930-1931; Lévi-Strauss 1949b; Lawrence y Murdock 1949; Radcliffe-Brown 1951; Elkin, correspondencia personal). Podemos llegar a una solución «verdadera», al obtener muchos datos estadísticos de las elecciones reales del matrimonio entre otras posibilidades excluidas. Esta concepción de un sistema de clase como recurso para reducir la cantidad de información que se requiere para definir varios centenares de los status de parentesco, fue el profesor Lloyd Warner el primero que la concibió (1937b).

En las páginas anteriores, se ha hecho un intento de evaluar algunas de las últimas tendencias de la investigación matemática en los estudios antropológicos. Hemos visto que su mayor contribución fue la de darle a la antropología un concepto unificador, la comunicación, que le permita consolidar ampliamente tipos diferentes de investigación en uno y, al mismo tiempo, que le dé las herramientas teóricas y metodológicas para un conocimiento mayor en esa dirección. La pregunta que debemos hacernos ahora es: ¿hasta qué punto la antropología social está preparada para utilizar estas herramientas?

La característica principal del desarrollo de la antropología social, en los años anteriores, ha sido la creciente atención al parentesco. Este, sin lugar a dudas, no es un fenómeno nuevo, ya que se puede decir que, con sus *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, el genio de Lewis Morgan formó de una vez los estudios de antropología social y parentesco y explicó los motivos para darle tanta importancia a esto último: la permanencia, el carácter sistemático, la continuidad de cambios (1871). Los puntos de vista observados en las páginas anteriores nos podrían ayudar a explicar este interés fundamental en el parentesco, ya que lo hemos considerado como parte privilegiada y que le pertenece al antropólogo, en la ciencia de la comunicación. Pero, incluso si esta interpretación no se aceptara, el hecho de que se esté produciendo un gran desarrollo de los estudios de parentesco, no se puede ocultar. Se puede ver en varios trabajos (Lowie 1948a; Murdock 1949; Spoehr 1950). El último que ha aparecido (Radcliffe-Brown y Forde 1950) ha aportado una gran riqueza de información. Capítulos como los de Forde y Nadel le han dado el último golpe a las interpretaciones unilineales. Sin embargo, podemos lamentar que los diferentes puntos de vista que han contribuido a su formación, no se hayan querido unir, ni intentando extraer de todos sus datos un grupo reducido de variaciones significativas; pero esto podría desanimar a los trabajadores de campo en vez de mostrarles lo que han de estudiar.

Desafortunadamente, la cantidad de material útil, si lo relacionamos con el que se ha recogido, es una parte muy pequeña. Esto está claramente reflejado en el hecho de que, para hacer su estudio, Murdock pudo recoger información sobre unas 250 sociedades, y desde nuestro punto de vista, esta es todavia una estimación demasiado reducida, teniendo en cuenta que existen unas 3000 o 4000 sociedades distintas (Ford y Beach 1951:5); incrementaría considerablemente esta última cifra intentar añadir material válido con un nivel diacrónico. Es, de alguna forma, descorazonador que la enorme cantidad de trabajo que se ha dedicado a la recopilación de material etnográfico en estos quince últimos años, haya sido tan poco productivo; el parentesco ha sido una de las mayores preocupaciones de las que se han investigado.

De todas formas, debemos creer que lo que ha permitido que esto suceda, no ha sido una incapacidad de cobertura, sino todo lo contrario. Si el trabajo que se puede utilizar es reducido, es por la ilusión inductiva: se cree que mientras más culturas podamos registrar, aunque sea superficialmente, es mejor que algunas den resultados significativos. De acuerdo con esto, no le falta consistencia al hecho de que, siguiendo sus temperamentos individuales, los antropólogos han preferido una u otra de las alternativas impuestas por la situación. Mientras que Radcliffe-Brown, Eggan, Spoehr, Fortes y este escritor hayan intentado considerar áreas limitadas donde fuese accesible la información densa, Murdock ha seguido el camino complementario, aunque no contradictorio, de ampliar el campo, aunque fuera a costa de la fiabilidad de los datos, y Lowie (1948a) ha intentado un camino que estaría entre los dos planteamientos.

El caso del área de los pueblo es especialmente sorprendente, ya que, probablemente, en ninguna otra área del mundo es posible tal cantidad de datos y una calidad tan polémica. Es casi con desesperación que nos damos cuenta de que el material tan enorme recopilado por Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons y, hasta cierto punto, Stevenson, es prácticamente inútil, ya que esos autores han ido acumulando información sin parar, sin tener ninguna idea clara de lo que significaba y, sobre todo, de las hipótesis que habrían ayudado a comprobar. La situación cambió cuando Lowie y Kroeber entraron en este campo; pero, la falta de datos estadísticos sobre la elección de los matrimonios y los tipos de matrimonios, que se podría haber recopilado durante más de cincuenta años, probablemente sería imposible superar. El reciente libro de Eggan (1950) representa ejemplo notable de lo que se puede esperar de un estudio intensivo y minucioso de un área limitada. Encontramos también otro ejemplo de la demostración, hecho bajo condiciones similares por el mismo autor (1937a, b) y elaborado por Spoehr, principalmente, y, como lo dice el mismo autor, «un sistema de parentesco preserva las características de un 'sistema', a pesar de los cambios radicales del tipo» (1942, 1947:229). El estudio más reciente de los sistemas de parentesco de los pueblo, hecho por Eggan, confirma los resultados de las investigaciones hechas primero, que eran puramente diacrónicas. Aquí observamos formas muy conectadas, cada una de las cuales tiene una consistencia estructural, aunque presentan, unas relacionadas con otras, discontinuidades que son significativas cuando se comparan con las discontinuidades homólogas de otros campos, como la organización del clan, las reglas de matrimonio, el ritual, las creencias religiosas, etc.

Es a partir de esta clase de estudios, con una concepción galineana[8], que debemos intentar alcanzar profundidad donde la estructura social se pone al mismo nivel de otro tipo de estructuras mentales, particularmente la lingüística, como sugirió este escritor (1951). Pongamos un ejemplo: de la investigación de Eggan se desprende que el sistema de parentesco hopi requiere, por lo menos, tres modelos diferentes para la dimensión temporal; es decir, primero, un tiempo «vacio», estable y reversible, ilustrado por el linaje del padre de la madre y la madre del padre, donde se aplican los mismos términos insistentemente durante generaciones; segundo, un tiempo progresivo, no reversible, como se observa en el linaje de Ego (femenino), con la secuencia: abuela > madre > hermana > hija > nieta; y, tercero, un tiempo ondulado, cíclico, reversible, como en el linaje de Ego (masculino), con la alteración indefinida entre la hermana y el hijo de la hermana. Por otra parte, esas tres estructuras «rectas» son claramente diferentes de la estructura «curva» del linaje de Ego (femenino) de los zuñi, donde cuatro nombres: la madre de la madre (o la hija de la hija), madre, hija, están dispuestas como si formaran un anillo, y este agrupamiento conceptual está acompañado, como corresponde a los otros linajes, por una gran pobreza de términos en los parientes conocidos y en el conocimiento de los parientes. Ya que los aspectos temporales pertenecen también a los análisis lingüísticos, surge la pregunta de si hay o no una correlación entre estos campos; y si la hay, en qué niveles etc. L. Thompson (1950) propuso problemas más generales, aunque de la misma clase, refiriéndose al tratamiento lingüístico de Whorf de los hopi.

El progreso en esta y otras direcciones hubiera sido sin lugar a dudas más sustancial si, entre los antropólogos sociales, hubiera existido un acuerdo general de la definición de estructura social, los fines que se quieren conseguir con su estudio, y los principios metodológicos que se pueden aplicar en los diferentes pasos de la investigación. Desafortunadamente, este no ha sido el caso, pero se puede pensar que es un factor prometedor el que se llegue a algún tipo de acuerdo, por lo menos en la naturaleza y ámbito de estas diferencias. Este parece un lugar adecuado para proponer un repaso de la tendencia de los más importantes contribuyentes a las investigaciones de la estructura social, relacionándolo con las presuposiciones que se hicieron al principio de este trabajo.

Las palabras «estructura social» están de muchas formas relacionadas con el nombre de A. R. Radcliffe-Brown. Aunque su contribución no se limita al estudio de los sistemas de parentescos, ha fijado la finalidad de sus estudios de la misma forma que cualquier investigador del mismo campo hubiera hecho, la intención de los estudios de parentesco es, nos dice: 1) hacer una clasificación sistemática; 2) entender las características particulares de los sistemas particulares *a*) al entender que las características particulares son parte de un todo organizado y *b*) al demostrar que es un ejemplo especial de una clase reconocible de fenómenos; 3) al llegar a generalizaciones válidas acerca de la naturaleza de las sociedades humanas. Y concluye de esta forma: «Reducir esta diversidad (de 200 o 300 sistemas de parentesco) a alguna clase de orden, es la tarea del análisis...Podemos...encontrar...entre las diversidades, un número limitado de principios generales, aplicados y combinados de diferentes maneras» (1941:17). No podemos añadir nada a este progama, excepto señalar que esto es precisamente lo que ha

hecho Radcliffe-Brown en su estudio de los sistemas de parentesco australianos. Trabajó con una cantidad tremenda de material; introdujo un tipo de orden donde sólo había caos; definió los términos básicos operacionales, como «ciclo», «par» y «pareja». Finalmente, su descubrimiento del sistema de los kariera en la región y con las características inferidas del estudio de los datos accesibles y antes de visitar Australia, será siempre uno de los grandes resultados de los estudios socioestructurales (1930-1931). Su excelente introducción a *African Systems of Kinship and Marriage* se puede considerar un tratado sobre el parentesco; y al mismo tiempo, avanza un paso hacia los sistemas integradores del parentesco del mundo occidental (que se plantearon en sus formas más primitivas) en una interpretación teórica extendida por todo el mundo. Otra contribución muy importante del mismo investigador, acerca de la estructura homóloga de la conducta y terminología del parentesco, la trataremos más adelante.

Sin embargo, es obvio que, en muchos aspectos, la concepción de estructura social de Radcliffe-Brown difiere de los postulados que se establecieron al principio de este estudio. En primer lugar, la noción de estructura significa para él una forma de unir la antropología social con las ciencias biológicas: «Hay una analogía real y significativa entre la estructura orgánica y la social» (1940b:6). Entonces, en vez de «elevar» los estudios de parentesco para ponerlos al mismo nivel de la teoría de comunicación, como este autor ha sugerido, él los ha rebajado hasta el mismo plano que los fenómenos relacionados con la morfología y fisiología descriptiva (1940b:10). De esta forma, su enfoque está en la misma línea que la tendencia naturalista de la escuela británica. Por el contrario de Kroeber (1938, 1942:205 y ss.) y Lowie (1948a:cap. iv), que han enfatizado la artificialidad del parentesco, está de acuerdo con Malinowski que los vínculos biológicos son el origen y modelo de cada tipo de vínculo de parentesco (Radcliffe-Brown 1926).

Estos principios son responsables de dos consecuencias. En primer lugar, el enfoque empírico de Radcliffe-Brown hace que sea dudoso distinguir entre la *estructura social* y las *relaciones sociales*. De hecho, parece que la estructura social no sea nada más en su trabajo que toda la estructura de las relaciones sociales. Es verdad que él, algunas veces, ha distinguido entre la estructura y la forma estructural. Este último concepto, sin embargo, parece estar limitado a la perspectiva diacrónica, y su papel funcional en el pensamiento teórico de Radcliffe-Brown aparece bastante reducido (1940b:4). Esta distinción la discutió Fortes, quien ha contribuido muchísimo a la distinción, que no tiene nada que ver con la de Radcliffe-Brown, entre modelo y realidad (ver anteriormente): «la estructura no está inmediatamente visible en la «realidad concreta»... Cuando describimos la estructura...estamos, como si dijeramos, en el reino de la gramática y sintaxis, no en el del mundo hablado» (Fortes 1949:56).

En segundo lugar, la unión de la estructura social y las relaciones sociales, le induce a desestructurar el primero en las formas más simples del segundo, es decir, las relaciones entre dos personas: «La estructura de parentesco de cualquier sociedad consiste en un número de...relaciones de la pareja...En una tribu australiana, toda la estructura social se basa en una red de las relaciones de persona a persona...» (1940b:3). Es necesario saber si estas relaciones de pareja son los materiales con los que se construye la estructura social, o si no resultan de una estructura anterior que debe definirse en términos más complejos. La lingüística estructural tiene mucho que enseñar relacionado con esto. Ejemplos de la clase de análisis que ha recomendado Radcliffe-Brown se pueden encontrar en los trabajos de Bateson y Mead. Sin embargo, en *Naven* (1936), Bateson ha avanzado en la clasificación de Radcliffe-Brown (1941) sobre las relaciones de la pareja, desde el punto de vista del orden: ha intentado clasificarlas en categorías específicas, lo que implica que hay algo más en la estructura social que las relaciones de la pareja, es decir, la misma estructura. Este fue un paso significativo hacia el nivel de comunicación (Ruesch y Bateson 1951). Ya que es posible extender, casi indefinidamente, la serie de relaciones de la pareja, Radcliffe-Brown duda del aislamiento de las estructuras sociales concebidas como autosuficientes (respecto a esto, no está de acuerdo con Malinowski). Su filosofía es de continuidad, no de discontinuidad; esto nos indica su hostilidad hacia la noción de cultura, a la que ya se ha aludido, y que evita la enseñanza de la lingüística estructural y las matemáticas modernas.

Todas estas consideraciones explicarían porqué Radcliffe-Brown, aunque era un observador analista y clasificador incomparable, se ha observado que no era muy bueno con las interpretaciones. En su trabajo, aparecían como vagas o imprecisas. ¿Realmente no tienen ninguna otra función las prohibiciones maritales que la de ayudar a perpetuar el sistema de parentesco (Radcliffe-Brown 1949b)? ¿Se han tenido en cuenta todas las características peculiares de los sistemas de los cuervo-omaha cuando se ha dicho que le dan importancia al principio del linaje (Radcliffe-Brown 1941)? Estas dudas, así como muchas otras, algunas de las cuales estudiaremos más tarde, explican porqué el trabajo de Radcliffe-Brown, al que nadie puede negar un lugar muy importante en los estudios de la estructura social, han dado paso a muchas discusiones.

Por ejemplo, Murdock ha llamado la interpretación de Radcliffe-Brown como: «simples varbalizaciones materializadas en fuerzas causales» (1949:121), y Lowie se expresaba en términos similares (1937:224-225). Respecto a Murdock, la controversia que han tenido últimamente él y W. H. Lawrence (Lawrence y Murdock 1949), por una parte, y Radcliffe-Brown (1951), por la otra, podría ayudar a esclarecer las diferencias básicas en sus respectivas posiciones. Fue acerca del llamado «Tipo Murngin» del sistema de parentesco, un punto focal en los estudios de la estructura social, no sólo por sus muchas complicaciones, sino porque, gracias al libro y artículos de Lloyd Warner (1930-1931, 1937a), poseemos un estudio extensivo y detallado de este sistema. Para Radcliffe-Brown, sin embargo, no hay ningún problema, ya que él considera cualquier tipo de organización social como un mero conglomerado de las relaciones simples de persona a persona, y ya que, en cualquier sociedad, siempre hay alguien que se considera como la hija del hermano de la madre de uno (la esposa preferida entre los murngin) o como que está en una relación equivalente. Pero el problema está en todas partes: está en el hecho de que los nativos han elegido expresar estas relaciones de persona a persona en un sistema de clase, y la descripción de Warner de este sistema (como él lo conoció) hace imposible en algunos casos que el mismo individuo pertenezca simultáneamente del lado correcto de la clase y

del lado correcto de la relación. Bajo esas circunstancias, Lawrence y Murdock han intentado inventar un sistema que pudiera ir bien con los requisitos de las reglas de matrimonio y un sistema de la misma clase que el que Warner ha descrito. Ellos lo inventaron, sin embargo, como una especie de juego abstracto, siendo su resultado que, mientras su sistema se enfrenta con algunas de las dificultades que tenía el relato de Warner, también suscita muchas otras. Una de las dificultades más importantes que implica el sistema de Warner es que requeriría, por parte de los nativos, una consciencia de relaciones demasiado remotas para que fueran creíbles. Ya que el nuevo sistema añade una nueva línea a las siete ya asumidas por Warner, todavía va más allá en esa dirección. Así, parece un buen presentimiento que el sistema «escondido» o «desconocido» que está por debajo del modelo torpe que los murngin copiaron recientemente de tribus con reglas de matrimonio completamente diferentes, es más simple que este último y no más complicado.

Se observa, entonces, que Murdock favorece un enfoque sistemático y formal, diferente del empírico y sistemático de Radcliffe-Brown. Pero, al mismo tiempo, está dispuesto psicológica e incluso, biológicamente, y puede cumplir con los requisitos resultantes al buscar otras disciplinas, tales como el psicoanálisis y la psicología conductista. Tiene éxito al quitar de sus interpretaciones de los problemas de parentesco, el empirismo que permanece en el trabajo de Radcliffe-Brown, aunque quizá corra el riesgo de dejarlo incompleto o que se tenga que completar con un campo ajeno a la antropología, mientras no sea contradictorio con sus objetivos. En vez de ver en los sistemas de parentesco un medio sociológico de conseguir un resultado sociológico, más bien los trata como resultados sociológicos derivados de premisas biológicas y psicológicas (1949:131-132).

Se deben de distinguir dos partes en la combinación de Murdock del estudio de la estructura social. Primero, existe una actualización del método estadístico, para revisar las correlaciones que se asumen entre las características sociales y las nuevas que se han establecido, un método que ya intentó Tylor, pero que Murdock, gracias a los grandes esfuerzos de su investigación intercultural en Yale y la utilización de una técnica más compleja y exacta, avanzó más que su predecesor. Se ha dicho mucho acerca de las variadas dificultades que implica este tipo de investigación (Lowie 1948a:cap. iii), y, ya que nadie más que su autor es consciente de ellas, es innecesario pararnos en este tema. Recordemos sólo que, mientras la incertidumbre que envuelve el proceso de buscar los datos siempre hará cualquiera de las correlaciones dudosas, el método, bastante eficiente de forma negativa, provoca correlaciones falsas. Respecto a esto, Murdock ha logrado muchos resultados que ningún antropólogo social puede ignorar.

El segundo aspecto de la contribución de Murdock es un esquema de la evolución social de los sistemas de parentesco. Esto sugiere una conclusión sorprendente, es decir, que la llamada organización social de «tipo hawaiano», se debería colocar en el origen de un número mucho más grande de sistemas que lo que se ha admitido generalmente desde la crítica de Lowie de las hipótesis similares de Morgan (Lowie 1920:cap. iii). Sin embargo, hay que pensar que el esquema de Murdock no se basa en la consideración de las sociedades individuales como unidades histórico-geográficas o como un todo coordinado, sino como abstracciones e incluso, si se puede decir, como abstracciones «vistas por segunda vez»: en primer lugar, la organización social se aísla de los otros aspectos de la cultura (y algunas veces, incluso los sistemas de parentesco de la organización social); después, la misma organización social se desintegra en elementos desconectados, que son más el resultado de las categorías tradicionales del pensamiento etnológico que de los análisis concretos de cada grupo. Entendiéndose esto, el método para establecer un esquema histórico sólo puede ser ideológico; procede extrayendo los elementos comunes que pertenecen a cada paso, para definir un paso anterior, y así progresivamente. Partiendo de aquí, es obvio que los sistemas situados al principio sólo pueden ser aquellos que exhiban más características generales, mientras que los sistemas con características especiales ocuparán un rango más remoto. Para dejar esto claro, podríamos poner una comparación, aunque su gran simplificación la hace desmerecedora de Murdock: es como si el origen del caballo moderno se adscribiera en el orden de los vertebrados y no en el de *Hipparion*.

A pesar de las dificultades que suscitó este estudio, el libro de Murdock es fiable, sin tener que presentar material nuevo ni problemas fascinantes, muchos de los cuales son nuevos para el pensamiento antropológico. De este modo, no es hacerle una injusticia el constatar que su contribución consiste más en perfeccionar un método de descubrir nuevos problemas, que en resolverlos. Aunque su método es «aristotélico», es inevitable para el desarrollo de cualquier ciencia. Murdock ha sido fiel a la mayor parte del pensamiento aristotélico, al demostrar convencido que «las formas culturales en el campo de la organización social revelan un grado de regularidad y conformidad a la ley científica que no es significativamente inferior al que se encuentra en las llamadas ciencias naturales» (1949:259).

En relación con las distinciones que se han hecho en la primera parte de este trabajo, se puede decir que el trabajo de Radcliffe-Brown expresa despreocupación respecto a la diferencia entre la observación y la experimentación, mientras que Murdock se despreocupa por la diferencia entre los modelos mecánicos y estadísticos (ya que intenta construir modelos mecánicos con la ayuda del método estadístico). Por el contrario, el trabajo de Lowie parece consistir enteramente en un esfuerzo para saber la pregunta (que se conoce como un requisito previo para cualquier estudio de la estructura social): *¿Qué son los hechos?* Cuando empezó a trabajar en la investigación de la misma manera que en la etnología teórica, este último campo se fraguó con prejuicios filosóficos y un aura de misticismo sociológico; de esta forma, su mayor contribución en el asesoramiento del tema en la antropología social, algunas veces se ha malinterpretado y se ha pensado que era completamente negativa (Kroeber 1920). Pero así, esta situación hizo que fuera necesario en aquel momento establecer, en primer lugar, que no eran los hechos, la energía creativa liberada por su desintegración de los sistemas arbitrarios y las correlaciones alegadas lo que ha proporcionado, en gran medida, el poder consumido por sus seguidores. Sus contribuciones no son fáciles de enumerar, por la extrema modestia de su pensamiento y su aversión a cualquier tipo de proclamación teórica a gran escala. El mismo utilizaba las palabras «escepticismo activo» para definir su posición. Sin embargo, fue Lowie el que, en

1915, estableció en términos modernos el papel de los estudios de parentesco en relación con la conducta y organización social : «Algunas veces, la verdadera esencia de la estructura social puede estar conectada, y se puede demostrar, con la manera de clasificar a los parientes» (1915, 1929c). En el mismo trabajo, fue capaz de darle la vuelta a la tendencia histórica que, en aquel momento, le estaba impidiendo ver al pensamiento antropológico la acción universal de las fuerzas estructurales: la exogamia se observó que era un esquema definido por caracteres verdaderamente genéticos y, donde quiera que estén presentes, determinan características iguales de la organización social, sin tener en cuenta las relaciones histórico-geográficas. Cuando, hace unos cuantos años, estudió el «complejo por línea materna» (1919), consiguió dos resultados que son los fundamentos de los estudios de la estructura social. En primer lugar, descartando la idea de que cada característica llamada «por línea materna» debería entenderse como expresión o vestigio del complejo consiguió descomponerla en varias variables. En segundo lugar, los elementos que ha liberado de esta forma se podrían usar para un tratamiento permutativo de las características diferenciales de los sistemas de parentesco (Lowie 1929a). Así, establecía la base para un análisis estructural del parentesco en dos niveles diferentes: el del sistema terminológico, por una parte, y, por la otra, el de la correlación entre el sistema de conducta y la terminología, marcando el camino que, después, seguirían otros (Radcliffe-Brown 1924; Lévi-Strauss 1945).

Se le pueden acreditar a Lowie muchas otras contribuciones teóricas: probablemente fue el primero en demostrar la verdadera naturaleza bilateral de la mayoría de los llamados sistemas «unilaterales» (1920, 1929b). Dejó claro el impacto de la residencia en la filiación (1920). Separó las costumbres de eludir la prohibición de incesto (1920:104-105); su interpretación de la organización social, no sólo como un grupo de reglas institucionalizadas, sino también como el resultado de las reacciones individuales psicológicas, que algunas veces contradijeron o no cumplieron las reglas, dan como resultado el que el mismo investigador pudo ofrecer algunos de los más minuciosos y bien estructurados marcos que tenemos de las culturas, cuando se tratan como un todo (1935, 1948a:caps. xv, xvi, xvii). Finalmente, es bien conocido el papel de Lowie como promotor y exponente de la antropología social de Sudamérica; directa o indirectamente, con orientación y coraje, ha contribuido al inicio de un nuevo campo.

IV Dinámica social: estructuras de subordinación

A. El orden de los elementos (individuales o grupos) en la estructura social

De acuerdo con la interpretación de este escritor, que no necesita ser expuesta sistemáticamente, ya que, a pesar de los esfuerzos para lograr la objetividad, probablemente penetre este trabajo, los sistemas de parentesco, las reglas de matrimonio y los grupos de descendientes, constituyen un grupo coordinado, cuya función es asegurar la permanencia del grupo social mediante los intercambios consanguíneos y los vínculos afines. Debe considerarse como el proyecto original de un mecanismo que separa a mujeres de sus familias consanguíneas para redistribuirlas en grupos afines, siendo el resultado de este proceso el crear nuevos grupos consanguíneos y así sucesivamente. Este punto de vista es el resultado de la distinción clásica de Linton entre la familia «conyugal» y «consanguínea» (1936:159-163). Si ningún factor externo afectase a este mecanismo, duraría indefinidamente, y la estructura social permanecería estática. Este no es el caso, sin embargo; de aquí la necesidad de introducir en el modelo teórico nuevos elementos que serán la base de los cambios diacrónicos de la estructura, por una parte, y, por la otra, el hecho de que la estructura de parentesco no lo es todo en la estructura social. Esto se puede hacer de tres formas diferentes.

Como siempre, el primer paso es el de comprobar los hechos. Se ha hecho algún progreso desde que Lowie dijo que los antropólogos habían hecho poco en el campo de la organización política (1920: cap. xiii); en primer lugar, el mismo Lowie ha solucionado esto al dedicar la mayor parte de su reciente libro a ese tipo de problemas y al reagrupar los hechos que están relacionados con el área norteamericana (1927; 1948a: caps. vi,vii, xii-xiv; 1948b). Un trabajo reciente nos ha proporcionado datos significativos de Africa (Fortes y Evans-Pritchard 1940). Hasta ahora, la mejor manera de organizar el material que tenemos son las distinciones básicas de Lowie (1948a) entre los estratos sociales, las asociaciones y el estado.

El segundo enfoque sería un intento de relacionar el fenómeno que corresponde al orden estudiado primero, es decir, el parentesco, con los fenómenos que corresponden a un nuevo orden, pero que muestran una conexión directa con el primero. Este enfoque provoca, a su vez, dos problemas diferentes: 1) ¿Puede la estructura de parentesco por sí misma, dar como resultado estructuras de un nuevo tipo, es decir, orientadas dinámicamente? 2) ¿Cómo tienen influencia las *estructuras de comunicación* y las *de subordinación* una con la otra?

El primer problema se debe a la educación, es decir, al hecho de que cada generación juegue alternativamente una parte de sumisión y otra dominante respecto a la generación anterior y posterior. Este aspecto lo ha tratado principalmente Margaret Mead[9]; para su discusión se encontrará un lugar más apropiado en otros trabajos.

Otra vertiente de la pregunta la observaremos en el intento de relacionar una posición estática en la estructura del parentesco (como se define en la terminología) con una conducta dinámica expresada, por otra parte, en los derechos, deberes, obligaciones y, por otra parte, en los privilegios, anulación, etc. Es imposible intentar discutir estos problemas a los que han contribuido muchos escritores. Especialmente significativa es la discusión de Radcliffe-Brown con otros (Radcliffe-Brown 1935, 1940a, 1949a; Opler 1937, 1947; Brand 1948) acerca de la clase de correlación que existe, si hay alguna, entre la terminología y conducta de los familiares.

De acuerdo con la posición de Radcliffe-Brown, tal correlación exhibe un gran nivel de precisión, mientras que sus oponentes han intentado demostrar que no es, en lo más mínimo, ni absoluta ni detallada. Contrastando con las dos opiniones, este escritor ha intentado establecer que la relación que hay entre la terminología y la conducta tiene una naturaleza dialéctica. Las modalidades de

conducta que hay entre los familiares, expresan hasta cierto punto la clasificación terminológica, y ofrecen al mismo tiempo, una forma de solucionar las dificultades y contradicciones que resultan de esta clasificación. Así, las reglas de conducta provienen de un intento de solucionar las contradicciones en el campo de la terminología y las reglas de matrimonio; el desencaje funcional, si se puede decir de esta manera, que tiene que existir entre los dos órdenes, causa cambios en el primero, es decir, la terminología; y estos a su vez, piden nuevos modelos de conducta, y así indefinidamente.

El segundo problema nos confronta con la clase de situación que surge cuando el sistema de parentesco no regula los intercambios matrimoniales entre iguales, sino entre los miembros de una jerarquía, sea económica o política. De esto provienen los problemas de poligamia que, en algunos casos por lo menos, proporciona un puente entre los dos diferentes tipos de garantías, una colectiva y política, la otra individual y económica (Lévi-Strauss 1944); y la de la hipergamia. Esto merece mucha más atención de la que ha tenido, ya que es el camino para estudiar los sistemas de casta (Hocart 1938; Davis 1941; Lévi-Strauss 1949b:caps. xxiv-xxvii) y las estructuras sociales basadas en las distinciones de raza y clase.

El tercer y último enfoque a nuestro problema es puramente formal. Consiste en una deducción *a priori* de los tipos de estructura que tienden a ser el resultado de las relaciones de dominación o dependencia como aparecerían al azar. Los intentos de Rapoport para elaborar una teoría matemática del orden del picoteo entre las gallinas (1949), son muy prometedores para el estudio de la estructura social. Es verdad que parece haber una completa oposición entre, digamos, el orden de picotear de las gallinas, que es intransitivo y cíclico, y el orden social (por ejemplo, el ciclo de kava en Polinesia), que es transitivo y no cíclico (ya que los que se sientan al final, nunca se pueden sentar al principio). Pero el estudio de los sistemas de parentesco nos muestra precisamente que, en ciertas circunstancias, un orden intransitivo y cíclico puede tener como resultado uno transitivo y no cíclico. Esto sucede, por ejemplo, en una sociedad hipergama, donde un sistema circular de matrimonio con la hija del hermano de la madre tiene como resultado una muchacha incapaz de encontrar un marido (ya que su status es el más alto) y, por otro lado, a un muchacho sin esposa (ya que no hay ninguna muchacha con un status inferior al suyo). Así, con la ayuda de las nociones de transitividad, orden y ciclo, que admiten el tratamiento matemático, es posible estudiar, en un nivel puramente formal, tipos generalizados de la estructura social donde, tanto los aspectos de comunicación como de subordinación, están completamente integrados. También es posible alargar el campo de la investigación e integrar, para una sociedad dada, tipos de orden reales y potenciales. Por ejemplo, en las sociedades humanas, las formas actuales de orden social son casi siempre de tipo transitivo y no cíclico: si A está por encima de B y B por encima de C, entonces A está por encima de C; y C no puede estar por encima de A. Pero la mayoría de las formas «potenciales» o «ideológicas» humanas del orden social, como podemos ver en la política, el mito, y la religión, se conciben como intransitivas y cíclicas; por ejemplo, en los cuentos donde los reyes se casan con muchachas y la acusación de Stendhal de que la democracia norteamericana es un sistema donde un caballero atiende a órdenes de su verdulero.

B. Orden de los órdenes

Así, la antropología considera toda la estructura social como una red de diferentes tipos de órdenes. El sistema de parentesco le proporciona una manera de ordenar a los individuos de acuerdo con ciertas reglas; la organización social es otra manera de ordenar los individuos y grupos; las estratificaciones sociales, tanto si son económicas como políticas, nos dan otro tipo; y todos estos órdenes se pueden ordenar al observar la clase de relaciones que existe entre ellas, cómo influyen unas en otras en los niveles sicrónico y diacrónico. Meyer Fortes ha intentado con éxito construir modelos que son válidos, no sólo para un tipo de orden, es decir, el parentesco, la organización social, las relaciones económicas, etc., sino donde modelos numerosos para todos los tipos de órdenes se ordenan en un modelo total (1949).

Cuando se enfrentan con esos órdenes, los antropólogos se enfrentan con un problema básico que se observó al principio de este trabajo, es decir, ¿hasta qué punto la manera en que una sociedad concibe sus órdenes y su ordenación corresponde a la situación real? Se ha observado que este problema se puede solucionar de muchas maneras, dependiendo de los datos que tengamos en ese momento.

Todos los modelos que se han considerado hasta ahora, sin embargo, son órdenes «vividos»: corresponden a mecanismos que se pueden estudiar del exterior como parte de la realidad objetiva. Pero no podemos hacer los estudios sistemáticos de esos órdenes sin saber que los grupos sociales, para conseguir su ordenación mutua, necesitan recurrir a órdenes de tipos diferentes, que corresponden a un campo externo a la realidad objetiva y que llamamos lo «sobrenatural». Estos órdenes «imaginados» no se pueden comprobar con la experiencia a la que se refieren, ya que son lo mismo que esa experiencia. De esta forma, estamos en la posición de estudiarlos sólo en sus relaciones con los otros tipos de órdenes «vividos». Los órdenes «imaginados» son los del mito y la religión. Podría decirse que, en nuestra sociedad, la ideología política puede que pertenezca a la misma categoría.

Después de Durkheim, Radcliffe-Brown ha contribuido en gran medida a la demostración de que la religión forma parte de la estructura social. El trabajo del antropólogo es descubrir las correlaciones que hay entre los diferentes tipos de religiones y organizaciones sociales (Radcliffe-Brown 1945). Radcliffe-Brown no consiguió resultados significativos por dos razones. En primer lugar, intentó unir el ritual y las creencias directamente a los sentimientos; además, estaba más preocupado en darle una formulación universal a la clase de correlación que prevalece entre la religión y la estructura social, que en mostrar la variación de una respecto a la otra. Quizá fue como resultado de esto que el estudio de la religión se ha visto desfasado, hasta el punto que la palabra religión, ni siquiera aparece en el programa de este simpósium. El campo del mito, ritual y la religión parece, sin duda, uno de los más fructíferos para el estudio de la estructura social; aunque se ha hecho, respecto a esto, relativamente poco, los resultados obtenidos recientemente están entre los mejores de nuestro campo.

Se han hecho grandes progresos en el estudio de los sistemas religiosos como conjuntos coordinados. El material documentativo, como el de *The Road of Life and Death* (1945) de Radin o *Kunapipi* (1951) de Berndt, ayudarían a hacer, respecto a varias culturas religiosas, la clase de ordenación de datos, como la que ha conseguido tan magistralmente Gladys Reichard con los navajos (1950). Se tendría que completar con estudios comparativos a pequeña escala sobre los elementos permanentes y no permanentes en el pensamiento religioso, como ejemplificó Lowie.

Con la ayuda de un material tan bien organizado es posible, como lo dice Nadel (1952), preparar «modelos a pequeña escala de un análisis comparativo...de un análisis de «variaciones concomitantes»...tales como cualquier investigación relacionada con la explicación que los hechos sociales deben emplear». Los resultados que se consiguen así pueden ser pequeños, pero son, sin embargo, algunos de los más convincentes y rigurosos en todo el campo de la organización social. El mismo Nadel ha comprobado una correlación entre el shamanismo y algunos aspectos del desarrollo psicológico (1946); utilizando el material comparativo indoeuropeo, que tomó prestado de Islandia, Irlanda y el Cáucaso, Dumézil ha interpretado una figura mitológica enigmática, relacionada con características específicas de la organización social (1948); Wittfogel y Goldfrank han mostrado cómo las variaciones significativas en los temas mitológicos se pueden relacionar con los antecedentes socioeconómicos (1943). Monica Hunter ha establecido, dejándolo claro, que la estructura de las creencias mágicas pueden variar en correlación con la estructura de la misma sociedad (Hunter-Wilson 1951). Estos resultados, junto con otros, nos dan la esperanza de que estamos cerca de entender no sólo qué clase de función ejercen las creencias religiosas en la vida social, ya que esto se ha tenido más o menos claro desde el tiempo de Lucrecio, sino cómo cumplen esta función.

Añadamos unas cuantas palabras como conclusión. Este trabajo se inició estudiando la noción de modelo, y la misma noción ha reaparecido al final. La antropología social, al estar en su fase incipiente, sólo puede buscar, como modelo para sus primeros modelos, entre la clase más simple que nos ofrecen las ciencias más avanzadas, y era natural buscarlas en el campo de la mecánica clásica. Sin embargo, al hacerlo, la antropología ha estado trabajando con una especie de ilusión que, como dice Von Neumann (Von Neumann y Morgenstern 1944:14), «una teoría casi exacta de un gas, que contiene cerca de 10 elevado a 25 partículas que se mueven libremente, es incomparablemente más fácil que la del sistema solar, hecho de 9 cuerpos más grandes». Pero, cuando intenta construir su modelo, la antropología se encuentra con un caso que no es ni uno ni otro: los objetos con los que nos enfrentamos, los papeles sociales y los seres humanos, son considerablemente más numerosos que los que estudiamos en la mecánica newtoniana y, a la vez, mucho menos numerosos de lo que se requeriría para permitir un uso satisfactorio de las leyes de la estadística y la probabilidad. Así, nos encontramos en una zona intermedia: demasiado complicada para un trato y no lo suficientemente complicada para el otro.

El gran cambio que se observó con la teoría de la comunicación, consiste precisamente en el descubrimiento de métodos que están relacionados con los objetos, los signos, que pueden someterse a un estudio riguroso, ya que juntos son mucho más numerosos que los de la mecánica clásica y mucho menos que los de la termodinámica. El lenguaje consiste en morfemas, unos cuantos miles; se pueden alcanzar regularidades significativas en la frecuencia de los fonemas mediante intercambios limitados. La necesidad para la utilización de las leyes estadísticas es más bajo, y es porque operamos con modelos mecánicos más altos que cuando lo hacíamos cuando operábamos en otros campos. Y, al mismo tiempo, el tamaño de los fenómenos está significativamente más cerca a los datos antropológicos.

Así, las condiciones presentes de los estudios de la estructura social, se pueden resumir de esta forma: los fenómenos observados, cuando son los mismos que los de la teoría de estrategias y comunicación, forman la parte más importante de un enfoque riguroso. Los hechos antropológicos están en una escala que está suficientemente cerca a la de esos otros fenómenos como para posibilitar un trato similar. Es en ese momento justo, en que la antropología se encuentra más cerca del objetivo que ha estado esperando mucho tiempo, es decir, el de ser una ciencia verdadera, cuando parece fallar lo que se creía que era lo más firme: faltan hechos, o son demasiado pocos o no se han recopilado en condiciones que aseguren su comparación.

Aunque no hemos tenido la culpa, nos hemos estado comportando como botánicos novatos, recogiendo especímenes heteróclitos, que se han distorsionado y mutilado al guardarlos en nuestro herbolario. Y nos encontramos, de repente, enfrentados con la realidad de ordenar series completas, comprobar las formas originales y medir las partes que se han roto o perdido. Cuando nos damos cuenta, no sólo de lo que se tendría que haber hecho, sino también de lo que podemos hacer, y cuando a la vez hacemos un inventario de nuestro material, nos sentimos desengañados. Parece como si físicos cósmicos se pusieran a trabajar en las observaciones de Babilonia. Los cuerpos celestes todavía están ahí, pero desafortunadamente, las culturas nativas de las que recogemos nuestros datos, desaparecen muy deprisa, y su reemplazamiento sólo nos suministra datos de un tipo muy diferente. La observación de nuestras técnicas sobre un esquema teórico que está mucho más avanzado, constituye una situación paradójica, bastante opuesta a la que ha prevalecido en la historia de las ciencias. Sin duda, este es el reto para la antropología moderna.

Notas

1. Comparémoslo con la opinión del mismo autor: «... el término "estructura social" que tiende a reemplazar la "organización social" sin que parezca que añada ni contenido ni énfasis de significado» (1943:105).
2. La misma idea parece observarse en el gran estudio de E. R. Leach, «Jinghpaw Kinship Terminology» (1945).
3. Comparémoslo con Von Neumann: «Tales modelos (como los juegos) son construcciones teóricas con una definición precisa, exhaustiva y no demasiado complicada; y deben de ser similares a la realidad en aquellos aspectos que son esenciales para la próxima investigación. Para recapitular en detalle, la definición debe ser precisa y

exhaustiva para poder acceder a un tratamiento matemático. La construcción no debe ser complicada para que el tratamiento matemático pueda sobrepasar el mero formalismo y llegar al punto donde este sólo produce resultados completamente numéricos. La similitud con la necesidad para hacer significativa una operación. Y esta similitud se debe restringir a unas cuantas características consideradas «esenciales» *pro tempore*, ya que de otra forma los requisitos anteriores estarían en conflicto unos con otros» (Von Neumann y Morgenstern 1944).

4. Para los ejemplos y una discusión más detallada, ver Lévi-Strauss (1949b:558 y ss.).
5. Nunca fue aceptado por Lowie; ver el prefacio de Lowie (1949b:558 y ss.).
6. Estas investigaciones fueron resumidas por su autor en Dumézil (1949).
7. C. Lévi-Strauss, «Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental», en Sol Tax, ed., «Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the XXIXth Congress of Americanists» (Chicago: Ediciones de la Universidad de Chicago, 1952).
8. Es decir, dirigidos a determinar la ley de variación, en contradicción con el punto de vista aristotélico, que se preocupa sobre todo de las correlaciones inductivas; para esta distinción, fundamental para el análisis estructural, ver Lewin (1935).
9. En conexión con el enfoque de este trabajo, ver particularmente Mead (1949).

Referencias

Bateson, G.: *Naven*. Cambridge: At the University Press, 1936.

Berndt, R. A.: *Kunapipi*. New York: International Universities Press, 1951.

Bernot, L., y Blancard, R.: «Nouville: Un village français». MS. UNESCO.

Bidney, D.: Review of White, L. A. *The Science of Culture*, en *American Anthropologist*, LII, n.º 4, Part. I:518-519, 1950.

Boas, F.: *Handbook of American Indian Languages* (ed.). (Bureau of American Ethnology Bull, 40 [1908], Part. I) Washington, D.C.: Government Printing Office, 1911.

Bohr, N.: «Natural Philosophy and Human Culture», *Nature*, CXLIII, 268-272, 1939.

Brand, C. S.: «On Joking Relationships». *American Anthropologist*, L:160-161, 1948.

Cushing, F. H.: «Outlines of Zuñi Creation Myths». En *Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report, 1891-1892*, pp. 325-447. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1896.

Zuñi Breadstuff. («Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation», Vol. VIII.) New York, 1920.

Dahlberg, G.: *Mathematical Methods for Population Genetics*. London and New York: Interscience Publishers, 1948.

Davis, K.: «Intermarriage in Caste Societies», *American Anthropologist*, XLIII:378-395, 1941.

The Development of the City in Society: Proceedings of the 1st Conference on Long Term Social Trends, Social Science Research Council, 1947.

Dumézil, G.: *Loki*. Paris: G.P. Maisonneuve, 1948.

L'héritage indo-européen à Rome. Paris: Gallimard, 1949.

Durkheim, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. («Bibliothèque de philosophie contemporaine.») Paris: F. Alcan, 1912.

Durkheim, É., y Mauss, M.: «De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives.» *L'année sociologique*, VI:1-72, 1901-1902.

Eggan, F.: «Historical Changes in the Choctaw Kinship System», *American Anthropologist*, XXXIX:34-52, 1937a.

Social Anthropology of North American Tribes (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1937b.

Social Organization of the Western Pueblos. Chicago: University of Chicago Press, 1950.

Elwin, V.: *The Muria and Their Ghotul*. Oxford: Oxford University Press, 1947.

Evans-Pritchard, E. E.: «Nuer Time Reckoning». *Africa*, XII:189-216, 1939.

The Nuer. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Firth, R.: *Elements of Social Organization*. London: Watts & Co. 1951.

Ford, C. S., y Beach, F. A.: *Patterns of Sexual Behavior*. New York: Harper, 1951.

Forde, D.: *Marriage and the Family among the Yakö in S. E. Nigeria*. («Monographs in Social Anthropology», N.º 5) London: London School of Economics and Political Science, 1941.

«Double-Descent among the Yakö.» En A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press, for the International African Institute, 1950.

Fortes, M.: *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown* (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1949.

Fortes, M., and Evans-Pritchard, E. E.: *African Political Systems*. Oxford University Press, for the International Institute of African Languages and Cultures, 1940.

Goldstein, K.: *Der Aufbau des Organismus*. French translation. Paris: Gallimard, 1951.

Herskovits, M. J.: *The Economic Life of Primitive Peoples*. New York: Knopf, 1940.

Hocart, A. M.: *Les castes*. («Annales du Musée Guimet bibliothèque de vulgarisation», Vol. LIV). Paris, 1938.

Hunter-Wilson, M.: «Witch Beliefs and Social Structure». *American Journal of Sociology*, LVI, N.º 4:307-313, 1951.

Kroeber, A. L.: Review of Lowie, R. H., *Primitive Society*, en *American Anthropologist*, XXII, N.º 4:377-381, 1920.

«Basic and Secondary Patterns of Social Structure». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII:299-309, 1938.

«The Societies of Primitive Man». *Biological Symposia*, VIII:205-216, 1942.

«Structure, Function, and Pattern in Biology and Anthropology». *Scientific Monthly*, LVI:105-113, 1943.

Anthropology. New ed. New York: Harcourt, Brace, 1948.

Lawrence, W. E., y Murdock, G. P.: «Murngin Social Organization». *American Anthropologist*, LI, N.º 1:58-65, 1949.

Leach, E. R.: «Jinghpaw Kinship Terminology». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXV:59-72, 1945.

Lestrange, M. de: «Pour une méthode socio-démographique». *Journal de la Société des Africanistes*, XXI, 1951.

Lévi-Strauss, C.: «The Social and Psychological Aspects of Chieftrainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara». *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, VII, N.º 1:16-32, 1944.

«L'analyse structural en linguistique et en anthropologie». *Word*, I, N.º 1:33-53, 1945.

«Histoire et ethnologie». *Revue de métaphysique et de morale*, LIV, N.ºs 3-4:363-391, 1949a.

Les structures élémentaires de la parenté. Paris: Presses universitaires de France, 1949b.

«Language and the Analysis of Social Laws». *American Anthropologist*, LIII, N.º 2:155-163, 1951.

Lewin, K.: *A Dynamic Theory of Personality*. New York: McGraw-Hill, 1935.

Linton, R.: *The Study of Man*. New York: Appleton-Century, 1936.

Livi, L.: *Trattato di demografia*. Padua: Cedam, 1940-1941.

«Considérations théoriques et pratiques sur le concept de "minimum de population"». *Population*, IV, N.º 4:754-756, 1949.

Lowie, R. H.: «Exogamy, and the Classificatory Systems of Relationship». *American Anthropologist*, XVII, N.° 2, 1915.
«The Matrilineal Complex». *University of California Publications in American Archaeology and Anthropology*, XVI, N.° 2:29-45, 1919.
Primitive Society. New York: Liveright, 1920.
The Origin of the State. New York: Harcourt, Brace, 1927.
«Notes on Hopi Clans». («American Museum of Natural History, Anthropological Papers», Vol. XXX, Part. VI, pp. 303-360.), 1929a.
«Hopi Kinship». («American Museum of Natural History, Anthropological Papers», Vol. XXX, Part. VII, pp. 361-388.), 1929b.
«Relationship Terms». En *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed. 1948. Chicago, London, y Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1929c.
The Crow Indians. New York: Farrar & Rinehart, 1935.
The History of Ethnological Theory. New York: Farrar & Rinehart, 1937.
«A Marginal Note of Professor Radcliffe-Brown's Paper on "Social Structure". *American Anthropologist*, XLIV, N.° 3:519-521, 1942.
Social Organization. New York: Rinehart, 1948a.
«Some Aspects of Political Organization among American Aborigines (Huxley Memorial Lecture)». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXVII:11-24, 1948b.
Malinowski, B.: *Argonauts of the Western Pacific*. London: George Routledge & Sons, 1922.
Mauss, M.: «Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés Eskimos: Étude de morphologie sociale», *L'année sociologique*, IX:39-132, 1904-1905.
«Essai sur le don, forme archaïque de l'échange». *Ibid.*, n.s., I:30-186, 1923-1924.
«Division et proportion des divisions de la sociologie». *Ibid.*, n.s., II:98, y ss., 1924-1925.
Sociologie et anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
Mead, M.: «Character Formation and Diachronic Theory». En Fortes, M. (ed.), *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, pp. 18-34. Oxford: Clarendon Press, 1949.
Morgan, L. H.: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. («Smithsonian Institution Contributions to Knowledge», Vol. XVII, N.° 218). Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1871.
Murdock, G. P.: *Social Structure*. New York: Macmillan, 1949.
Nadel, S. F.: «Shamanism in the Nuba Mountains». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXVI, Part. I:25-38, 1946.
The Nuba. London and New York: Oxford Unversity Press, 1947.
«Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison». *American Anthropologist*, LIV, Part. I:18-29, 1952.
Opler, M. E.: «Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification». *American Anthropologist*, XXXIX, N.° 2:201-212, 1937.
«Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives». *American Anthropologist*, XLIX, N.° 3:453-462, 1947.
Radcliffe-Brown, A. R.: «The Mother's Brother in South Africa». *South African Journal of Science*, XXI:542-555, 1924.
«Father, Mother, and Child». *Man*, XXVI, Art. 103:159-161, 1926.
«The Social Organization to Australian Tribes». *Oceania*, I, N.° 1:34-63; N.° 2:206-246; N.° 3:332-341; N.° 4:426-456, 1930-1931.
«Kinship Terminology in California». *American Anthropologist*, XXXVII, N.° 3:530-535, 1935.
«On Joking Relationships». *Africa*, XIII, N.° 3:195-210, 1940a.

«On Social Structure». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXX:1-12, 1940b.
«The Study of Kinship Systems». *Ibid.*, LXXI:1-18, 1941.
«Religion and Society (Henry Meyers Lecture)», *Ibid.*, LXXV:33-43, 1945.
«A Further Note on Joking Relationships». *Africa*, XIX, N.° 2:133-140, 1949a.
«White's View of a Science of Culture». *American Anthropologist*, LI, N.° 3:503-512, 1949b.
«Murngin Social Organization». *Ibid.*, LIII, N.° 1:37-55, 1951.
«Social Anthropology, Past and Present». *Man*, LII, Art. 14, 1952.
Radcliffe-Brown, A. R., y Forde, D.: *African Systems of Kinship and Marriage* (eds.). Oxford: Oxford University Press, for the International African Institute, 1950.
Radin, P.: *The Road of Life and Death*. New York: Pantheon, 1945.
Rapoport, A.: «Outline of Probabilistic Approach to Animal Sociology». *Bulletin of Mathematical Biophysics*, XI:183-196, 273-281, 1949.
Reichard, G. A.: *Navaho Religion: A Study in Symbolism*. 2 vols. («Bollingen Series», N.° XVIII). New York: Pantheon, 1950.
Richards, A. I.: *Hunger and Work in a Savage Tribe*. London: G. Routledge & Sons, 1932.
«A Dietary Study in Northeastern Rhodesia». *Africa*, IX, N.° 2:166-196, 1936.
Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. Oxford: Oxford University Press, for the International Institute of African Languages and Cultures, 1939.
Richardson, J., y Kroeber, A. L.: «Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analyis». *Anthropological Records*, V, N.° 2:111-154, 1940.
Ruesch, J., y Bateson, G.: *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*. New York: Norton, 1951.
Shannon, C. E., y Weaver, W.: *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press, 1950.
Speck, F. G.: *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*. (Canada Department of Mines, Geological Survey Mem. 70, «Anthropological Series», N.° 8). Ottawa: Government Printing Bureau, 1915.
Spoehr, A.: *Kinship System of the Seminole*. («Anthropological Series, Field Museum of Natural History», XXXIII, N.° 2, pp. 29-113), 1942.
Changing Kinship Systems. («Anthropological Series, Field Museum of Natural History», XXXIII, N.° 4, pp. 153-235), 1947.
«Observations on the Study of Kinship». *American Anthropologist*, LII, N.° 1:1-15, 1950.
Steward, J. H.: *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Grups*. (Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution Bull, 120). Washington, D.C.: Government Printing Office, 1938.
Stewart, J. Q.: «Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population». *Geographical Review*, XXXVII, N.° 3:461-485, 1947.
Sutter, J., y Tabah, L.: «Les notions d'isolat et de population minimum». *Population*, VI, N.° 3:481-489, 1951.
Thompson, L.: *Culture in Crisis: A Study of the Hopi Indians*. New York: Harper, 1950.
Von Neumann, J., y Morgenstern, O.: *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1944.
Wagley, C.: «The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series 2, III, N.° 1:12-16, 1940.
Warner, W. L.: «Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System». *American Anthropologist*, XXXII, N.° 2:207-256; XXXIII, N.° 2:172-198, 1930-1931.

A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe. New York: Harper, 1937a.
«The Family and Principles of Kinship Structure in Australia». *American Sociological Review*, II:43-54, 1947b.
White, L. A.: *The Science of Culture*. New York: Farrar, Straus, 1949.
Wiener, N.: *Cybernetics*. Paris: Herman et Cie; New York: Wiley, 1948.
Wittfogel, K. A., y Goldfrank, E. S.: «Some Aspects of Pueblo Mythology and Society». *Journal of American Folkore*, LVI:17-30, 1943.
Zipf, G. K.: *Human Behavior and the Principle of Least Effort*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley Press, 1949.

27. La historia de Asdiwal*

Este estudio de un mito nativo de la costa del Pacífico de Canadá, tiene dos propósitos. Primero, aislar y comparar los *distintos niveles* en los que evoluciona el mito: geográfico, económico, sociológico y cosmológico, cada uno de estos niveles, junto con el simbolismo que les es propio, empieza a verse como una transformación de una estructura lógica subliminal, que es común a todos ellos. Y, segundo, comparar las *diferentes versiones* del mito y buscar el significado de las discrepancias entre ellos, o entre algunos de ellos; ya que todos ellos vienen de los mismos pueblos, pero están registrados en diferentes partes de su territorio, estas variaciones no se pueden explicar como creencias, lenguas o instituciones diferentes.

La historia de Asdiwal, que proviene de los indios tsimshian, la conocemos en versiones diferentes; la recogió hace sesenta años Franz Boas y la publicó en los siguientes libros: *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas* (Berlin, 1895); *Tsimshian Texts*, Smithsonian Institution, Buró de Etnología Americana, Boletín n.° 27 (Washington, 1902); *Tsimshian Texts* (G. Hunt, coautor), Publicaciones de la Sociedad Etnológica Americana, n.s., III, (Leyden, 1912); y *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, 31 Informe Anual del Buró de Etnología Americana, 1909-1910, (Washington, 1916).

Empezaremos llamando la atención sobre ciertos factores que hay que saber si se quiere entender el mito.

Los indios tsimshian, junto con los tlingit y los haida, pertenecen al grupo norte de culturas de la costa noroeste del Pacífico. Viven en Columbia Británica, al sur de Alaska, en una región que contiene las cuencas de los ríos Nass y Skeena, la región costera que se extiende entre sus estuarios, y, mucho más en el interior, la tierra desaguada por sus dos ríos y sus afluentes. Ambos, el Nass en el norte y el Skeena en el sur, fluyen en una dirección noreste-suroeste, y son más o

* Por *Structural Anthropology*, Vol. II, by Claude Lévi-Strauss. Traducido al inglés por Monique Layton. Copyright © 1976 by Claude Lévi-Strauss. Reimpreso con permiso de Basic Books Inc., Publishers. British reprint rights by Penguin Books Ltd. Figures renumbered.

menos paralelos. El Nass, sin embargo, está un poco más cerca de la orientación norte-sur, un detalle que, como veremos, no carece de importancia.

Este territorio estaba dividido entre tres grupos locales, se distinguía por sus dialectos diferentes: en la parte alta del Skeena, el gitskan; en la parte baja y la región costera, los mismos tsimshian; y en los valles del Nass y sus afluentes, el nisqa. Tres versiones del mito de Asdiwal se recogieron en la costa y en el dialecto tsimshian (Boas 1895a: 285-288; Boas y Hunt 1912: 71-146; Boas y Hunt 1916: 243-245, y los análisis comparativos, 792-824); la cuarta se recogió en la desembocadura del Nass en el dialecto nisqa (Boas y Hunt 1902: 225-228). Es este último el que, cuando se compara con los otros tres, revela unas diferencias muy marcadas.

Como todos los pueblos de la costa noroeste del Pacífico, los tsimshian no tienen agricultura. Durante el verano, el trabajo de las mujeres era el de recoger la fruta, bayas, plantas y raíces silvestres, mientras los hombres cazaban osos y cabras en las montañas y leones marinos en los arrecifes. También practicaban la pesca submarina, pescando principalmente bacalao y halibut, pero también, cerca de la orilla, arenques. Era el ritmo complejo de la pesca de río el que dejaba impresiones más profundas en la vida de la tribu. Aunque los nisqa estaban relativamente asentados, los tsimshian se trasladaban de acuerdo con las estaciones, entre sus pueblos de invierno, que se situaban en la región costera, y sus lugares de pesca, que eran el Nass o el Skeena.

Al final del invierno, cuando las reservas de pescado ahumado, carne seca, grasa y frutos en conserva se acababan, o incluso, ya no quedaban, los nativos sufrían periodos de hambre, lo que se refleja en el mito. Durante este tiempo, esperaban ansiosamente la llegada de los peces, que subirían por el Nass, que al principio aún estaba congelado, durante un periodo aproximado de seis semanas, para desovar (Goddard 1935:68). Esto empezaría aproximadamente el 1 de marzo, y toda la población skeena viajaba a lo largo de la costa en botes por todo el Nass, para elegir una posición para la pesca, pues los terrenos de pesca eran propiedades familiares. El periodo del 15 de febrero hasta el 15 de marzo se llamaba, no sin razón, «el mes cuando se come pescado», y el que seguía, del 15 de marzo hasta el 15 de abril, «el mes cuando se cocina el pescado», para extraer su aceite. Esta operación estaba prohibida para los hombres, y las mujeres tenían que utilizar sus pechos para apretar el pescado. Los residuos del aceite se dejaban para que se pudrieran por los gusanos y la putrefacción y, a pesar del pestilente olor, se tenía que dejar en la vecindad de las casas hasta que se terminara el trabajo (Boas y Hunt 1916: 44-45, 398-399).

Entonces, todos volverían por el mismo camino al Skeena, para la segunda parte, que era la llegada del salmón, que se pescaba en junio y julio, es decir, los meses del salmón. Cuando el pescado se había ahumado y guardado para todo el año, las familias se iban a las montañas, donde los hombres cazaban, mientras las mujeres almacenaban la fruta y las bayas. Con la llegada de las heladas en el ritual «mes de los altos puntiagudos, que eran las agujas de hielo, los pueblos se asentaban en un pueblo para pasar el invierno. Durante este periodo, los hombres salían a cazar, algunas veces durante unos cuantos días o semanas. Finalmente, hacia el 15 de noviembre, venía el «mes del tabú», que marcaba la

inauguración de las grandes ceremonias de invierno, donde los hombres se sometían a algunas restricciones.

Vamos a recordar, también, que los tsimshian estaban divididos en cuatro clanes matrilineales no conocidos, que eran estrictamente exogamos y divididos en linajes, lineas de descendencia y familias : las águilas, los cuervos, los lobos y las ballenas asesinas; también, que los pueblos permanentes eran el lugar de los caciquismos, generalmente llamados «tribus» por los informadores nativos; y, finalmente, que la sociedad tsimshian estaba dividida en tres castas hereditarias, con una herencia bilateral del status de casta; cada individuo se tenia que casar de acuerdo con su rango: la «gente real» o familias reinantes, los «nobles», y el «pueblo», que comprendia todo aquel que era incapaz de tener un grado igual de nobleza en ambas lineas de descendencia (Boas y Hunt 1916: 478-514; Garfield 1939: 173-174; Garfield, Wingert y Barbeau 1951: 134; Garfield y Wingert 1966).

Ahora vamos a ver un resumen de la historia de Asdiwal, según Boas y Hunt (1912), que servirá como punto de referencia. Esta versión se recogió en la costa, en Port Simpson, en dialecto tsimshian. Boas publicó el texto nativo junto con la traducción al inglés.

> «El hambre reina en el valle del Skeena; el río está congelado y es invierno. Una madre y su hija, cuyos maridos han muerto de hambre, independientemente, recuerdan el tiempo feliz en que vivian juntas y no faltaba la comida. Liberadas por la muerte de sus esposos, simultaneamente deciden encontrarse, y salen al mismo tiempo. Ya que la madre vive en la parte baja del rio y la hija en la parte alta, la primera va hacia el este y la segunda hacia el oeste. Ambas van por el lecho congelado del rio Skeena y se encuentran a mitad de camino.
>
> Llorando de hambre y pena, las dos mujeres toman refugio en la orilla, bajo un árbol, que no estaba lejos de donde se encontraron, un lugar miserable, una baya, que comparten tristemente.
>
> Durante la noche, un extraño visita a la viuda joven. Pronto sabe que su nombre es Hatsenas[1], una palabra que significa, en tsimshian, un pájaro de buen presagio. Gracias a él, las mujeres empezaron a encontrar comida con regularidad, y la más joven se convirtió en la mujer de su misterioso protector y pronto tuvo un hijo, Asdiwal(Asiwa, Boas 1895a; Asi-hwil, Boas 1902)[2]. Su padre adelanta su crecimiento con métodos sobrenaturales y le da varios objetos mágicos: un arco y flechas, que nunca yerra, al cazar, una aljaba, una lanza, un cesto, zapatos para la nieve, una chaqueta para la lluvia, de corteza y un sombrero, lo que le permitirá al heroe vencer todos los obstáculos, hacerse invisible y obtener comida sin fin. Hastenas desaparece y la más mayor de las dos mujeres muere.
>
> Asdiwal y su madre van hacia el oeste y se establecen en su pueblo natal, Gitsalasert, en el cañón del Skeena (Boas y Hunt 1912: 83). Un dia, una osa baja al valle.
>
> Perseguida por Asdiwal, casi la caza gracias a sus objetos mágicos; la osa empieza a subir por una escalera vertical. Asdiwal la sigue hasta los cielos, que es como una gran pradera, cubierta de césped y toda clase de flores. La osa le lleva a la casa de su padre, el sol, y resulta ser una muchacha muy bonita, la estrella de la tarde. Se casan, pero antes, el Sol le somete a varias pruebas, a las que todos los que lo han intentado antes, han sucumbido (cazar cabras salvajes en montañas que están llenas se terremotos; coger agua de un manantial en una cueva cuyas paredes se cierran; recoger madera de un árbol que aplasta a aquellos que intentan cortarlo, un tiempo en un horno). Pero Asdiwal pasa todas estas pruebas, gracias a sus objetos mágicos y a la intervención a tiempo de su padre. Vencido por los talentos de su yerno, el Sol, finalmente, lo acepta.
>
> Asdiwal, sin embargo, hecha de menos a su madre. El Sol accede a que vaya de nuevo a la tierra con su mujer, y les da, como provisiones para su viaje, cuatro cestos llenos de comida que nunca se acaba, lo que hace que los habitantes del pueblo les den la bienvenida, que están en pleno de su carencia de alimento durante el invierno.
>
> A pesar de las veces que su mujer le avisa, Asdiwal la engaña con una mujer del pueblo. Estrella de la tarde, ofendida, se marcha, seguida por su marido, que llora. A medio camino del cielo, se ve arrojado fuera por una mirada de su mujer. El muere, pero enseguida su mujer le hecha de menos y su celestial suegro le devuelve la vida.
>
> Durante un tiempo, todo va bien. Entonces, Asdiwal de nuevo siente nostálgia de la tierra. Su mujer accede a acompañarle hasta la tierra, y allí le da un adios final. Al volver a su pueblo, le dicen que su madre ha muerto. Nada le retiene en este lugar y continua su camino rio abajo.
>
> Cuando llega al pueblo de los tsimshian de Ginaxangioget, seduce y se casa con la hija del jefe local. Al comienzo, el matrimonio es feliz, y Asdiwal va con sus cuatro cuñados a cazar cabras salvajes, y, gracias a sus objetos mágicos, tienen mucho éxito. Cuando llega la primavera, toda la familia se va, parándose primero en Metlakatla, y después van en bote por el río Nass, a lo largo de la costa. Un gran viento les hace pararse en Ksemaksén. Allí, las cosas van mal, porque Asdiwal y sus cuñados discuten sobre los méritos de los cazadores de montaña y los del mar. Se hace una competición, Asdiwal vuelve de la montaña con cuatro osos que ha matado, mientras que sus cuñados no traen nada de su expedición por el mar. Humillados y airados, rompen el campamento, y, llevándose a su hermana con ellos, abandonan a Asdiwal.
>
> Unos extranjeros de Gitxatla le recogen, van también hacia el Nass para le temporada del pescado.
>
> Como antes, son un grupo de cuatro hermanos y una hermana, con quien Asdiwal no se casa. Pronto llegan juntos al rio Nass, donde venden mucha carne fresca y salmón a los tsimshian, que se han establecido allí y están hambrientos.
>
> Ya que es un buen año para coger pescado, todos, cuando acaban, se van a casa: los tsimshian a su capital en Metlakatla y los gitxatla a su ciudad Laxalan, donde Asdiwal, por entonces ya rico y famoso, tiene un hijo. Un dia de invierno, reta a sus cuñados que puede cazar leones de mar mejor que ellos. Salen al mar juntos. Gracias a sus objetos mágicos, Asdiwal caza milagrosamente en un arrecife, pero sus cuñados, enfadados, le dejan allí sin comida ni fuego. Se levanta una tormenta y las olas chocan sobre la roca. Con la ayuda de su padre, que aparece a tiempo para salvarlo, Asdiwal, transformado en un pájaro, logra que las olas no le arrastren, utilizando sus objetos mágicos como una vara. Después de dos noches y días, la tormenta se calma, y Asdiwal, exhausto, cae dormido. Un ratón le despierta y le lleva a la casa subterránea de los leones marinos que él ha herido, pero que imaginan, ya que las flechas de Asdiwal son invisibles para ellos, que son victimas de una epidemia. Asdiwal les quita las flechas y cura a sus anfitriones, a los que pide, a cambio, que la garanticen que volverá sano y salvo. Desafortunadamente, los botes de los leones de mar, que están hechos de sus estómagos, son inútiles, ya que están agujereados por las flechas de los cazadores. Entonces, el rey de los leones marinos, le deja a Asdiwal su propio estómago como canoa y le da instrucciones de que lo devuelva sin falta.

Cuando llega a tierra, el héroe descubre a su mujer e hijo desconsolados. Gracias a la ayuda de su buena mujer, pero mala hermana, ya que lleva a cabo los ritos que son esenciales para el éxito de la operación, Asdiwal hace ballenas asesinas de madera y les da vida. Rompen los botes con sus aletas y provocan la ruptura y muerte de los cuñados malvados. Pero de nuevo, Asdiwal siente un deseo irresistible de revivir las escenas de su niñez. Deja a su mujer y vuelve al valle del Skeena. Se establece en la ciudad de Ginadâ, donde acude también su hijo, a quien le da su arco y flechas mágicos, y del que recibe un perro.

Cuando llega el invierno, Asdiwal se va a las montañas a cazar, pero olvida sus botas de nieve. Perdido e incapaz de ir hacia arriba o abajo sin ellas, se convierte en piedra con su lanza y perro, y todavía se pueden ver de esta forma en el pico de la gran montaña que está al lado del lago Ginadâos (Boas y Hunt 1912: 71-156).

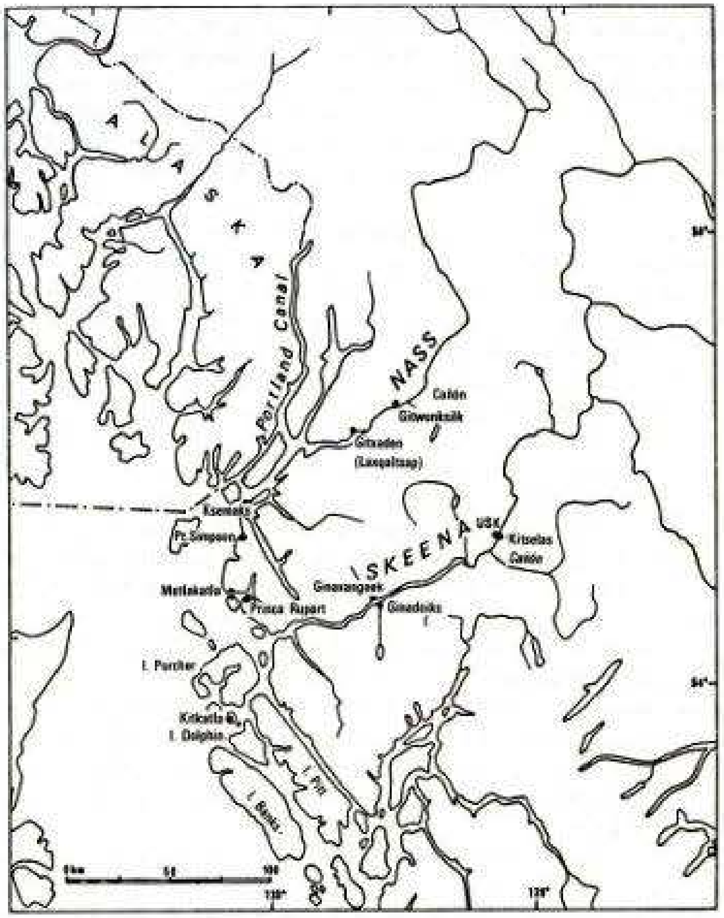
Vamos a atenernos sólo a esta versión para intentar definir los puntos esenciales de su estructura. La narración se refiere a hechos de varios órdenes: primero, la geografía física y política del campo Tsimshian, ya que los lugares y ciudades mencionadas, realmente existen; segundo, la vida económica de los nativos que, como hemos visto, es la parte más importante de la emigración estacional entre los valles del Skeena y el Nass, y en esta época es cuando tienen lugar las aventuras de Asdiwal; tercero, las organizaciones sociales y familiares, ya que hemos visto varios matrimonios, divorcios, viudedades y otros sucesos relacionados; y, por último, la cosmología, ya que, al contrario de las otras, dos de las visitas de Asdiwal, una hacia los cielos y la otra bajo tierra, son de orden mitológico y no experimental.

Primero, vamos a considerar los aspectos geográficos[3].

La historia empieza en el valle del Skeena, cuando dos heroínas dejan sus pueblos, uno en la parte baja del río y el otro en la parte alta, y se encuentran a mitad de camino. En la versión que Boas recopiló en el estuario del Nass, se dice que el lugar de encuentro, esta vez en el Nass, se llamaba Hwil-lê-ne-hwada, «donde se encontraron una a la otra» (Boas 1902: 225).

Después de la muerte de su madre, la joven y su hijo se establecieron en su pueblo natal, es decir, el de su padre, donde su madre había vivido desde que se casó hasta la muerte de su marido, en el pueblo de la parte baja del río. Es desde allí desde donde va de visita al cielo. Este pueblo, llamado Gitsalasert, «la gente del cañón del Skeena», se sitúa no muy lejos de la moderna ciudad de Usk (Garfield 1939: 175; Boas y Hunt 1912: 71, 276; cf. Krause 1956: 214-215: «Kitselâssin», en el río Skeena). Aunque el dialecto tsimshian se hablaba allí, fue fuera de las «nueve ciudades» donde, estrictamente hablando, se formó la provincia Tsimshian (Boas y Hunt 1912: 225).

Cuando su madre murió, continuó su camino río abajo, es decir, hacia el oeste. Se asentó en la ciudad de Ginaxangioget, donde se casó. Está en el campo Tsimshian, cerca de las partes más bajas del Skeena. Ginaxangioget es, en efecto, una palabra formada de la raíz *git* = «gente» y *gi.k* = «árbol de la cicuta», de donde viene *Ginax-angi.k*, «el pueblo de los abetos» (Garfield 1939: 175). Ginaxangioget era una de las nueve ciudades más importantes de los tsimshian (Boas y Hunt 1916: 482-483)[4].



Cuando Asdiwal se va con su familia política hacia el Nass para pescar allí, primero van al estuario del Skeena, después van al mar y se detienen en la capital de los tsimshian, Metlakatla. Una reciente ciudad del mismo nombre, que fundaron los nativos convertidos al cristianismo, se encuentra en la isla Annette, en Alaska (Beynon 1941; Garfield, Wingert y Barbeau 1951: 33-34). La antigua Metlakatla está en la costa, al norte de Prince Rupert y a medio camino de los estuarios del Skeena y del Nass. Ksemaksén, donde pelea por primera vez, y donde sus cuñados abandonan a Asdiwal, está también en la costa, un poco más al norte.

La tribu que habla tsimshian, que se llama gitxatla, que es independiente de los pueblos que están alrededor de Metlakatla, forma un grupo de isleños que viven en McCauley, Porcher, y las islas Dolphin, a través y al sur del estuario del Skeena. Su nombre viene de *git*, «pueblo», y *qxatla*, «canal» (Garfield 1939: 175; Boas y Hunt 1916: 483)[5]. Habiendo viajado de este a oeste, Asdiwal los acompa-

ña al Nass, es decir, en una dirección sur-norte; entonces, en la dirección opuesta, hacia «su ciudad», del agua (y probablemente hacia el oeste, ya que es una expedición mar adentro) donde tiene lugar la visita a los leones marinos.

De allí, Asdiwal vuelve al Skeena, esta vez del oeste al este. La historia termina en Ginadâos, o quizá Ginadoiks, de *git*, «pueblo», *na*, «de», *doiks*, «corriente rápida»; el nombre de un torrente que desemboca en el Skeena. (Garfield 1939: 176)[6].

Vamos a considerar ahora el aspecto económico. Las actividades económicas que nos da a conocer el mito son igual de reales que los lugares geográficos y la población que hemos visto en los parágrafos anteriores. Todo empieza con un periodo de hambre durante el invierno, como el que conocieron los nativos en el periodo entre mediados de diciembre y mediados de enero, antes del momento en que, teóricamente, los salmones llegaban, que es un poco antes de la llegada del pescado, el periodo que se llama el intervalo (Boas y Hunt 1916: 398-399). Después de su visita a los cielos, Asdiwal toma parte en la emigración primaveral hacia el Nass para la estación del pescado; entonces, se nos dice que las familias vuelven al Skeena para la estación del salmón.

Estas variaciones estacionales, según la expresión de Mauss, puden ser las mismas, pues carecen de diferencias reales, enfatizadas por el mito, el del cazador en tierra, personificado por Asdiwal, que nació en el río, en la parte alta, es decir, tierra adentro, y el cazador de mar, personificado primero por el pueblo de los abetos, que vive en la parte baja del estuario, y después, mucho más claramente, por los habitantes de las islas Porcher y Dolphin.

Cuando observamos los aspectos sociológicos, hay una gran libertad de interpretación. No es cuestión de hacer un cuadro documental exacto de la realidad de la vida nativa, sino una especie de contrapunto que parezca algunas veces estar en armonía con esta realidad, y algunas veces, apartarse de esta, para volver a ella de nuevo.

La secuencia inicial de sucesos evoca unas condiciones sociológicas claramente definidas: la madre y la hija se han separado por el matrimonio de ésta última, y, desde ese momento, cada una ha vivido con su marido en su pueblo. El marido de la mujer más mayor es el padre de la mujer más joven, quien dejó su pueblo nativo para seguir a su marido río arriba. Podemos ver que es una sociedad que, mientras tienen un sistema de afiliación matriarcal, la residencia es patriarcal, la mujer va a vivir al pueblo del marido; y los niños, aunque pertenecen al clan de la madre, se crían en la casa del padre y no con la familia de la madre.

Tal era la situación en los tsimshian. Boas lo recalca varias veces: «En tiempos anteriores, era costumbre que el gran jefe tomara una princesa de cada tribu y la convertiese en su esposa. Algunos tenían dieciséis o dieciocho esposas..., «así que sería claramente imposible que un hombre tuviera que vivir en el pueblo de su mujer». Aún más claramente nos dice: «Hay grandes evidencias de que los recién casados vivían con los padres del esposo», así que «Los hijos crecían en la casa del padre» (Boas y Hunt 1916: 355, 529, 426; cf. 420, 427, 441, 499-500).

Pero, si en el mito, esta residencia de tipo patriarcal se supera con el hambre, que libera a las dos mujeres de sus respectivas obligaciones y les permite, con la muerte de sus maridos, encontrarse (lo que es significativo) a medio camino. Su estancia al pie de un árbol en la orilla del río congelado, que estaba a igual distancia de la parte baja como de la parte alta del río, nos muestra un cuadro de un tipo de residencia matriarcal reducido a su forma más simple, ya que la nueva casa sólo está compuesta de la madre y la hija.

Lo contrario, que se va a insinuar, es lo más notable, porque todos los matrimonios que van a seguir, van a ser de tipo matriarcal, y así, contrarios al tipo que se encuentra en la realidad.

Primero, el matrimonio de Hatsenas con la mujer más joven. Aunque puede ser breve la unión entre un ser humano y un ser sobrenatural, el marido aún vive en la casa de la mujer, y así, en la casa de la madre. La línea matriarcal todavía se ve más en la versión que se recogió en el Nass. Cuando su hijo Asi-hwil ha crecido, Hatsenas, que aquí se llama Hôux, le dice a su mujer: «Tus hermanos vendrán a buscarte. Así que yo me esconderé en los bosques». Un poco después, los hermanos llegan, y se vuelven a ir, cargados con comida para las mujeres dada por su protector. «Tan pronto como se fueron, Hôux volvió. Las mujeres le dijeron que sus hermanos y tíos les habían pedido que volvieran a casa. Entonces Hôux dijo, «Vamos. Debéis volver a casa; yo debo volver a la mía». La siguiente mañana, mucha gente fue a recoger a las mujeres y al niño. Los llevaron a Gitxaden. Los tíos del niño le dieron una fiesta y la madre les dijo su nombre, Asi-hwil...» (Boas 1902: 227).

No sólo el hombre parecía un intruso, sus cuñados sospechaban de él y él tenía miedo de que le atacaran, sino que, por contra de lo que pasa entre los tsimshian y en otras sociedades caracterizadas por la asociación de la afiliación matriarcal y la residencia patriarcal (Boas y Hunt 1916: 423; Malinowski 1922), los regalos de comida los da el marido de la hermana para las mujeres de los hermanos.

Un matrimonio matriarcal, acompañado del antagonismo entre el marido y la familia política, se ve ilustrado por el matrimonio de Asdiwal con la estrella de la tarde; viven en la casa del padre, y el suegro muestra tanta hostilidad hacia el yerno que le pone tres retos que sabe que son mortales.

Matriarcal, también, es el segundo matrimonio de Asdiwal, en la tierra del pueblo de los abetos, donde hay hostilidad entre el marido y los cuñados, porque lo abandonan y convencen a su hermana para que los siga.

Lo mismo lo vemos en el tercer matrimonio en la tierra del pueblo del canal. Después de la visita de Asdiwal a los leones de mar, la situación cambia: Asdiwal recobra a su mujer, que ha rehusado seguir a sus hermanos y estaba dando vueltas para encontrar a su marido. Lo que es más, colabora con él para hacer la «maquinación», en el sentido literal y figurativo, con la que él se venga de sus cuñados. Finalmente, el patriarcado vence cuando Asdiwal abandona a su mujer, aunque en sus matrimonios anteriores ha sido su mujer la que lo ha abandonado; y vuelve al Skeena donde nació, y donde va su hijo y se reune con él. Así, habiendo empezado la historia con la *reunión de la madre y la hija*, liberadas de sus obligaciones o *familia paterna*, el mito termina con la historia de la *reunión del padre y el hijo*, liberados de sus obligaciones o *familia materna*.

Pero si las secuencias inicial y final del mito constituyen, desde un punto de vista sociológico, una oposición, lo mismo sucede, desde un punto de vista cosmológico, de los mismos viajes sobrenaturales que interrumpen el viaje «real»

del heroe. El primer viaje le lleva a los cielos y a la casa del sol, quien primero intenta matarle y, después, está de acuerdo en resucitarlo. El segundo, le lleva al reino subterráneo de los leones marinos, a los que él ha matado o herido, pero a quienes cuida y cura. El primer viaje tiene como resultado un matrimonio que, como hemos visto, es matriarcal, y que se salta una separación exógama (entre un hombre nacido en la tierra y una mujer de los cielos). Pero este matrimonio se interrumpirá por la infidelidad de Asdiwal con una mujer de su pueblo. Esto se podría ver como una sugerencia de un matrimonio que, si en realidad se celebra, neutralizaría el matriarcado, ya que la mujer y el hombre serían del mismo lugar, y estaría caracterizado por una proximidad endógama que podría ser también máxima, un matrimonio en el mismo pueblo. Es verdad que el segundo viaje sobrenatural del heroe hacia el reino subterráneo de los leones marinos, no le conduce a ningún matrimonio. Pero, como ya se ha observado, esta visita nos lleva a la situación contraria de la tendencia matriarcal de los matrimonios de Asdiwal, ya que separa a su tercera mujer de sus hermanos, al heroe de su mujer, su hijo de su madre, y sólo deja una relación: la del padre y el hijo.

En este análisis del mito, hemos distinguido cuatro niveles: el geográfico, el tecnoeconómico, el sociológico y el cosmológico. Los dos primeros son una trascripción exacta de la realidad; el cuarto no tiene nada que ver con ella; y en el tercero se entrecruzan las instituciones reales e imaginarias. Aún así, y a pesar de esas diferencias, los niveles no están separados por la mente nativa. Es más bien que todo ocurre como si los niveles tuvieran códigos diferentes, usándose cada uno dependiendo de las necesidades del momento, y con su capacidad particular, para transmitir el mismo mensaje. Es la naturaleza de este mensaje lo que tendremos que considerar ahora.

Las hambres de invierno son algo frecuente en la vida económica de los tsimshian. Pero el hambre que empieza la historia es también un tema cosmológico. En toda la costa noroeste del Pacífico, de hecho, el estado actual del universo se atribuye a los estragos causados sobre el orden original por el gigante demiurgo o el Cuervo (txamsen, en tsimshian). Así, txamsen, perpetuamente, tiene hambre, y el hambre, aunque es una condición negativa, se ve como el *primum mobile* de la creación[7]. En este sentido, podemos decir que el hambre de las dos mujeres, en nuestro mito, tiene un significado cósmico. Estas heroínas no son tanto unas personas legendarias como encarnaciones de principios que están en el origen de los nombres de los lugares.

Se podría esquematizar la situación inicial de la siguiente manera:

madre	hija
mayor	joven
río bajo	río arriba
oeste	este
sur	norte

El lugar de encuentro es a medio camino, una situación que, como hemos visto, corresponde a una neutralización de la residencia patriarcal y al cumplimiento de las condiciones para la residencia matriarcal, que sólo se insinúa. Pero ya que la madre muere en el mismo lugar donde tiene lugar el encuentro y la

muerte de Asdiwal, el movimiento esencial, que su hija empieza al dejar el pueblo de su matrimonio «muy lejos río arriba» (Boas y Hunt 1912: 71), está en la dirección este-oeste, en su poblado nativo del cañón Skeena, donde ella muere, dejando el campo abierto para el heroe.

La primera aventura de Asdiwal nos presenta una oposición, la del cielo y la tierra, que el heroe es capaz de superar gracias a la intervención de su padre, Hatsenas, el pájaro de buen agüero. El último es una criatura del cielo atmosférico o medio y, consecuentemente, está cualificado para ser el mediador entre el nacido en la tierra, Asdiwal, y su suegro, el Sol, regulador de los cielos. Aún así, Asdiwal no puede vencer su naturaleza humana, a la que sucumbe dos veces, primero a los de una mujer y, después, en no poder soportar la nostalgia de su pueblo. Así, permanece una serie de oposiciones sin resolver:

bajo	alto
tierra	cielos
hombre	mujer
endogamia	exogamia

Yendo hacia el oeste, Asdiwal se casa por segunda vez de forma matriarcal, lo que genera nueva serie de oposiciones:

caza de montaña	caza de mar
tierra	agua

Estas oposiciones, también son insuperables, y la naturaleza humana de Asdiwal le hace discutir por tercera vez, lo que tiene como resultado el que le abandonen su mujer y sus cuñados.

Asdiwal se casa por última vez, no con una persona que vive en la orilla, sino con una isleña, pero se repite el mismo problema. La oposición continúa siendo insuperable, aunque en cada paso, los términos se van juntando. Esta vez, es una pelea entre Asdiwal y sus cuñados, por la caza en un arrecife en alta mar; es decir, en tierra y mar a la vez. En el incidente anterior, Asdiwal y sus cuñados se habían ido por lugares diferentes, uno en tierra y a pie, los otros al mar y en botes. Esta vez se van juntos en botes, y es sólo cuando están en tierra cuando la superioridad de Asdiwal se manifiesta, por la utilización que hace de los objetos mágicos, que son para la caza en la montaña: «Fue una caza muy difícil, ya que las olas chocaban con el arrecife en dirección al mar abierto. Mientras hablaban de esto, Asdiwal dijo: 'Sólo tengo que ponerme las botas de nieve y subiré a las rocas de las que estáis hablando'. Lo logra hacer, mientras sus cuñados, incapaces de bajar del bote, permanecían avergonzados en sus botes» (Boas y Hunt 1912: 125-126).

Asdiwal, el jefe terrestre de la caza, es abandonado en un arrecife en el mar. Ha llegado al punto más alejado de su viaje hacia el oeste; tanto para lo geográfico como para lo económico. Pero, desde un punto de vista lógico, sus aventuras se pueden ver de forma diferente, la de una serie de mediaciones imposibles entre oposiciones que están ordenadas en una escala descendiente: alto y bajo, agua y tierra, caza en el mar y caza en la tierra y sucesivamente.

En consecuencia, en el plano espacial, el héroe es desviado de su camino, y su error se expresa en esta *separación máxima* de su punto de partida. En el plano

lógico, también ha fallado por su actitud inmoderada hacia sus cuñados, y por su ineptitud para hacer de mediador, incluso cuando la última de las oposiciones que tiene que vencer, entre las formas de vida de los cazadores de tierra o de mar, se reduce a una *separación mínima*. Podría parecer que hay un final cuando llegamos a este punto; pero de lo neutral, el mito cambia y su maquinaria empieza de nuevo.

El rey de las montañas (en el dialecto del Nass, se le llama a Asdiwal Asihwil, que significa «el que cruza las montañas») está atrapado en una caricatura de una montaña, una caricatura que es doble porque, por una parte, no es más que un arrecife y, por la otra, está rodeado y casi sumergido por el mar. El jefe de los animales salvajes y cazador de osos tiene que ser salvado por un ratoncito, una caricatura de un animal salvaje[8]. Le hace ir por un *camino subterráneo*, como la osa, el animal salvaje supremo, le había impuesto a Asdiwal un *camino celestial*. De hecho, la única cosa que es diferente es que el ratón no se convierte en mujer ni tampoco le ofrece al heroe un matrimonio que sería simétrico al otro, pero opuesto. Aunque este elemento no se encuentra en ninguna de las versiones, por lo menos sabemos que el ratón es una dama: lady mujer-ratón, como se le llama en los textos, donde la palabra *ksem*, un término de respeto dirigido a una mujer, es un prefijo a la palabra que denota a un roedor. Siguiendo la inversión más sistemáticamente de lo que había sido posible en la hipótesis anterior, esta dama es una mujer mayor, incapaz de procrear, "una esposa a la inversa".

Y esto no es todo. El hombre que había cazado centenares de animales, esta vez va a cuidar de ellos y ganarse su cariño[9]. El proveedor de comida, que repetidamente ejerce el poder que había recibido de su padre respecto a esto, para el beneficio de la familia, se convierte en estómago, ya que es transportado en el estómago del leon de mar[10].

Finalmente, la visita al mundo subterráneo, que también es, en muchos aspectos, un mundo al revés, establece el camino de vuelta del heroe; ya que a partir de aquí, viaja de oeste a este, del mar hacia la tierra, del agua salada del océano al agua fresca del Skeena.

Este conjunto contrario no afecta al desarrollo de la historia, que desemboca en la catástrofe final. Cuando Asdiwal vuelve a su tribu y a la situación patriarcal inicial, vuelve a hacer su ocupación favorita, con la ayuda de sus objetos mágicos. Pero *olvida* uno de ellos, y este es un error fatal. Después de una caza provechosa, se encuentra atrapado a medio camino en la montaña: «¿Dónde podrá ir ahora? No puede ir arriba, no puede ir a ningún lugar» (Boas y Hunt 1912: 145). Y es convertido en piedra, es decir, paralizado, reducido a su naturaleza humana en la forma pétrea e incambiable con la que se ha visto durante generaciones.

El análisis anterior nos lleva a hacer una distinción entre dos aspectos de la costrucción del mito: las secuencias y los esquemas.

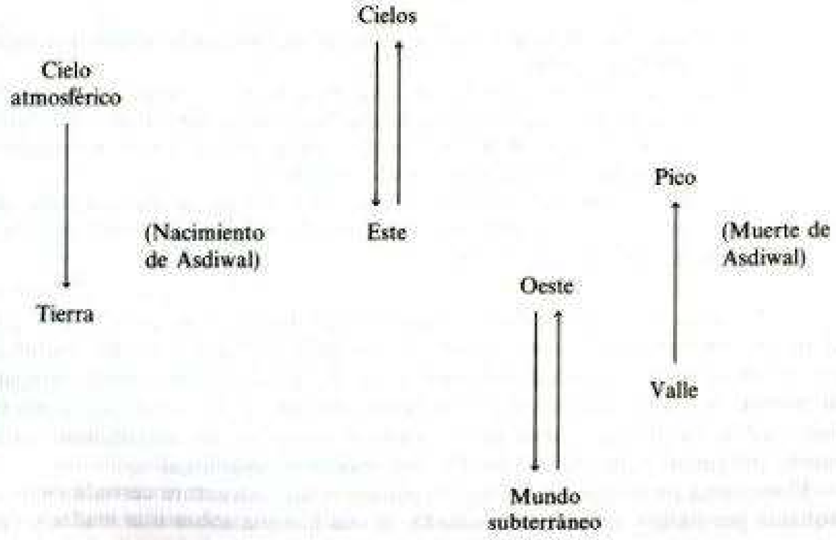
Las secuencias forman el contenido aparente del mito, el orden cronológico en que las cosas pasan: el encuentro de las dos mujeres, la intervención del protector sobrenatural, el nacimiento de Asdiwal, su niñez, su visita al cielo, sus sucesivos matrimonios, sus expediciones de caza y pesca, sus riñas con sus cuñados, etc.

Pero estas secuencias están organizadas en planos de diferentes niveles de abstracción que están en concordancia con los esquemas, que existen simultánea-

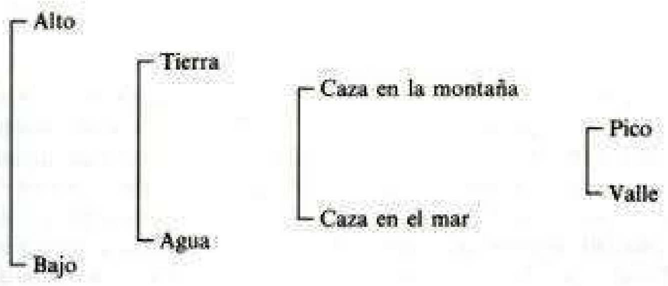
mente, superpuestos uno encima del otro; como una melodía compuesta de varias voces se mantiene correcta por limitaciones bidimensionales: primero por su propia línea melódica, que es horizontal, y, segundo, por los esquemas de contrapunto, que son verticales. Vamos entonces a hacer un inventario de estos esquemas para el mito que nos ocupa.

1. *Esquema geográfico*. El héroe va de este a oeste, vuelve de oeste a este. Esta vuelta está modelada por otra, de sur a norte y, entonces, de norte a sur, que corresponde a las estaciones de emigración de los tsmishian (de las que el héroe forma parte) hacia el río Nass para la estación del pescado en primavera, después al Skeena para la pesca de salmón en verano.

2. *Esquema cosmológico*. Tres visitas sobrenaturales establecen una relación entre los términos que se conocen como «abajo» y «arriba»: la visita de Hatsenas a la joven viuda, el pájaro de buen augurio asociado con los cielos atmosféricos; la visita de Asdiwal a los cielos persiguiendo a Estrella de la tarde; y su visita al reino subterráneo de los leones marinos, guiado por lady Mujer-Ratón. El final de Asdiwal, atrapado en la montaña, parece una *neutralización* de la mediación intermedia establecida cuando nació, pero aún así, no le permite conseguir dos mediaciones extremas más, una entre el cielo y la tierra considerados como la oposición alto/bajo y la otra entre el mar y la tierra considerados como la oposición este/oeste.



3. *Esquema de la integración.* Los dos esquemas anteriores están integrados en un tercero, que consiste en varias oposiciones binarias, las cuales no las puede resolver el héroe, aunque la distancia que separa los términos opuestos, gradualmente, disminuye. Las oposiciones iniciales y finales, alto/bajo y pico/valle, son «verticales» y así pertenecen al esquema cosmológico. Las dos oposiciones intermedias, tierra/agua y caza en el mar/caza en la montaña, son horizontales y pertenecen al esquema geográfico. Pero la oposición final, pico/valle, que es el contraste menos distante, asocia las características esenciales de los dos esquemas anteriores: es "vertical" en la forma, pero "geográfico" en el contenido[11]. El error de Asdiwal, es decir, que está atrapado a mitad de camino en la montaña porque olvidó sus botas de la nieve, tiene una significación geográfica, cosmológica y lógica.



Cuando los tres esquemas se reducen de esta forma a su esencia, reteniendo sólo el orden y amplitud de las oposiciones, su complementariedad se convierte en aparente.

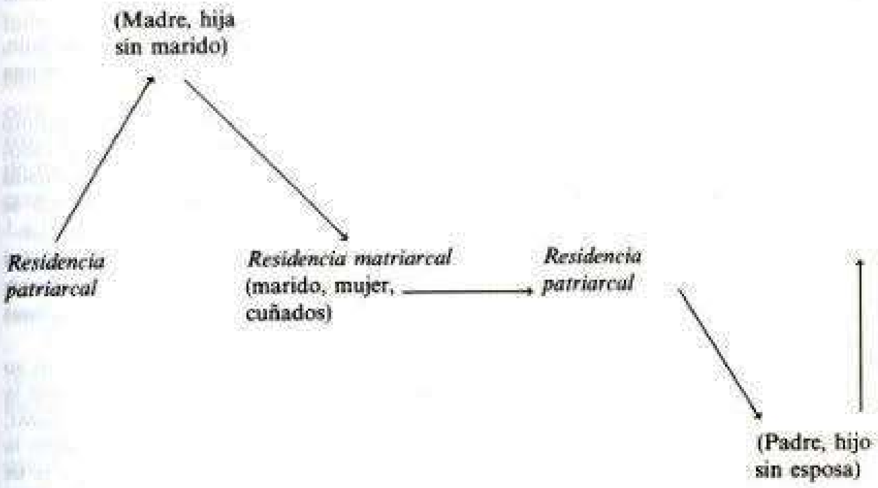
El *esquema 1* se compone de una secuencia de oscilaciones de amplitud constante: este-norte-oeste-sur-este.

El *esquema 2* empieza desde el punto cero, el punto de encuentro entre río arriba y río abajo, y le sigue una oscilación de amplitud media, tierra-cielo, cielo-tierra, tierra-mundo subterraneo, mundo subterraneo-tierra, que llega hasta el punto cero, a medio camino hacia arriba entre el pico y el valle.

El *esquema 3* empieza con una oscilación de amplitud máxima, alto-bajo, que termina en una serie de oscilaciones de amplitud decreciente, agua-tierra; caza en el mar-caza en la montaña; valle-pico.

4. *Esquema sociológico.* Para empezar, prevalece la residencia patriarcal. Lleva progresivamente a la residencia matriarcal (el matrimonio de Hatsenas) que se convierte en abrumador (el matrimonio de Asdiwal en los cielos); después meramente hostil (el matrimonio en la tierra del pueblo de los abetos) antes de disminuir y, finalmente, volverse la situación contraria (el matrimonio en el pueblo del canal) para poder volver a una residencia patriarcal.

El esquema sociológico no tiene, sin embargo, una estructura cerrada como el esquema geográfico, ya que, al comienzo, es una historia sobre una madre y una hija; en la mitad, un marido, su mujer y sus cuñados; y, al final, un padre y su hijo[12].



5. *Esquema tecnoeconómico.* El mito empieza con la evocación de un hambre de invierno; termina con una caza productiva. En medio, la historia sigue el ciclo económico y las emigraciones estacionales de los pescadores nativos:

Hambre ——→ Pescar ——→ Pescar salmón ——→ Pesca productiva

6. *Integración global.* Si el mito finalmente se reduce a sus dos proposiciones extremas, el estado inicial y el final, que juntos resumen su función operacional, terminamos con un diagrama simplificado:

Hembra Este-oeste Hambre Movimiento	eje }	———	{ Masculino Alto-bajo Saciedad Inmovilidad	eje

Habiendo separado los códigos, hemos analizado la estructura del mensaje. Queda ahora por descifrar el significado.

En *Tsimshian Mythology* de Boas, hay una versión de la historia de Asdiwal que merece destacarse en varios aspectos. Primero, nos introduce un nuevo personaje: Waux, el hijo del segundo matrimonio de Asdiwal, que parece un doble de su padre, aunque sus aventuras suceden después de las de Asdiwal. En orden cronológico, forman secuencias suplementarias de los sucesos. Pero estas secuencias posteriores están organizadas en esquemas que son a la vez homólogos a los que se han descrito antes más explícitamente. Todo sugiere que, cuando

se acerca al final, la narrativa aparente, las secuencias, tienden a decirnos el contenido latente del mito, los esquemas. Es una convergencia que es probable que el oyente la descubra en el coro final de una sinfonía.

> Cuando la segunda mujer de Asdiwal, su primera mujer humana, tuvo un hijo, le llamaron Waux. Esto significa «muy ligero», porque su hijo solía volar como una chispa[13].
>
> El padre y el hijo se querían y siempre cazaban juntos. Y así, Waux se sintió muy desolado cuando sus tíos le forzaron a ir con ellos, después de haber abandonado a su padre, Asdiwal, en Ksemaksén. Madre e hijo habían incluso intentado encontrar secretamente a Asdiwal y sólo abandonaron su búsqueda cuando se convencieron de que probablemente había sido devorado por un animal salvaje.
>
> Waux, siguiendo las huellas de su padre, se convirtió en un gran cazador. Antes de que muriera su madre, ella hizo que se casara con una prima, y la joven pareja vivió felizmente. Waux continuó cazando en las tierras de caza de su padre, algunas veces con su mujer, que tuvo gemelos.
>
> Pronto, los hijos de Waux iban a cazar con él, como había hecho él con su padre. Un día, se fue con ellos a una región inexplorada. Los niños cayeron por la montaña y murieron. El siguiente año, Waux volvió al mismo lugar a cazar, armado de todos los objetos mágicos que había heredado de su padre, excepto la lanza, que la olvidó. De repente, hubo un terremoto, él intentó en vano que su mujer, a quien veía en el valle, entendiera que él necesitaba su ayuda ritual. (Él le gritaba que sacrificara grasa en honor de los poderes sobrenaturales, para poder calmarlos. Pero su mujer no lo podía escuchar y lo comprendió mal, repitiendo, no lo que su marido había dicho, sino lo que ella quería hacer: «¿Quieres que coma grasa?». Sin esperanzas, Waux le dijo que sí, y la mujer se llenó de grasa y agua fría. Llena, se tumbó sobre un tronco. Su cuerpo se transformó en pedernal veteado, que todavía se puede ver por esos lugares.
>
> Waux, porque había olvidado la lanza que le posibilitaba romper rocas y abrirse camino por la montaña, y no pudiendo aplacar los elementos por la malinterpretación que había surgido entre él y su mujer, se convirtió en piedra, junto con su perro y todos sus objetos mágicos. Todavía están en el mismo lugar hoy en día (Boas y Hunt 1916: 243-245).

Varias y significativas permutaciones se observan si comparamos esta versión con la que hemos tomado como referencia.

Asdiwal sólo tenía un hijo (en realidad, como hemos visto, dos hijos sólo, que nacieron de matrimonios consecutivos y que se confunden los dos en uno en la historia) donde Waux tiene gemelos. No sabemos mucho de estos gemelos, pero no podemos evitar establecer un paralelismo entre ellos y los dos perros mágicos que recibió Asihwil de su padre, en la versión del río Nass: uno rojo, el otro con manchas; es decir, marcados por el contraste, lo que sugiere, cuando lo comparamos con los sistemas de color simbólicos que son tan comunes entre los indios de Norteamérica, funciones divergentes.

Aún más, la existencia de los dos gemelos nos sugiere algo. En las series americanas de mediadores, los gemelos representan el término más flojo, y están al final de la lista, después del Mesías, que une a los opuestos, y los embaucadores, con los que están en yuxtaposición. Los gemelos provocan la asociación de los opuestos, pero a la vez, les deja distintos individualmente[14].

El cambio de un solo mediador a dos gemelos, es un símbolo de debilidad en la función de mediador. Esto está muy claro, ya que, poco después de su aparición en la escena mística, los gemelos mueren en un terreno sin explorar, sin haber hecho nada importante.

Como Asdiwal, Waux termina siendo convertido en piedra, por olvidar un objeto mágico. La identidad de este objeto, sin embargo, cambia de una versión a otra. En Asdiwal, son las botas de nieve, en Waux la lanza. Los objetos mágicos son los instrumentos de mediación que el padre sobrenatural le da al héroe. Aquí, de nuevo, hay una graduación. Las botas de nieve hacen posible subir y bajar las cuestas más inclinadas. La lanza le permite a su dueño pasar por paredes de roca. La lanza es así, una forma más radical que las botas de nieve, que vencen los obstáculos más que destruirlos. El olvido de Waux parece más serio que el de Asdiwal. El mediador más débil se deja el instrumento de mediación más fuerte y sus poderes decrecen como resultado.

Así, la historia de Waux sigue una regresión dialéctica. Pero, en otro sentido, revela una progresión, ya que es con esta variante que la estructura que había estado abierta en ciertos aspectos, finalmente se cierra.

La mujer de Waux muere por *comer demasiado.* Este es el final de una historia que había empezado mostrándonos que la madre de Asdiwal o Asi-hwil, muere a consecuencia del *hambre.* Fue el hambre lo que la puso en movimiento, como ahora, el abusar de la comida provoca en la mujer de Waux una *parada.*

Antes de dejar este punto, observemos que, en efecto, los dos personajes de la secuencia inicial eran dos mujeres que estaban *solteras, hambrientas y en movimiento,* mientras que los de la secuencia final eran una pareja compuesta de un marido y su mujer, uno que *traía la comida,* al que no se le comprende, y el otro, *sobrealimentado,* porque no comprende, y ambos están *paralizados* a pesar de esta oposición, pero quizás también por la complementaridad negativa que expresa.

La transformación más importante es la representada por el matrimonio de Waux. Se ha visto que Asdiwal se casaba varias veces, todas sin éxito. No puede elegir entre su novia sobrenatural y la mujer de su mismo pueblo; le abandona, aunque sin desearlo, es verdad, su esposa tsimshian. Su mujer de Gitxatla le es fiel, e incluso traiciona a sus hermanos; es él quien la abandona. Acaba sus días, junto con su hijo, en el celibato.

Waux, por otra parte, sólo se casa una vez, pero este matrimonio es fatal. Aquí, sin embargo, es un matrimonio *arreglado* por la madre de Waux, no como los matrimonios de Asdiwal, y es un matrimonio con una *prima,* mientras que Asdiwal se casa con *desconocidas;* o más precisamente, su prima hermana, la hija del hermano de su madre, lo que explica el papel de intermediario que hace su madre[15].

Como Boas explica en el texto citado en la nota 15, hay una preferencia para que se casen con la hija del hermano de la madre, entre los tsimshian, especialmente en las clases nobles de donde son nuestros héroes. Garfield duda si la práctica estaba estrictamente de acuerdo con los modelos míticos (1939: 232-233), pero el punto tiene una importancia secundaria, ya que estamos estudiando los esquemas con una función normativa. En una sociedad como la de los tsimshian, no hay dificultad en observar porqué este tipo de matrimonio se podría imaginar

como ideal. Los niños crecen en la casa de sus padres, pero más pronto o más tarde tienen que ir con su tía materna cuando hereden sus títulos, prerrogativas o campos de caza[16]. El matrimonio con la prima por parte materna, le daba una solución al conflicto.

También, como se ha visto en otras sociedades del mismo tipo, este matrimonio hacía posible solucionar otro conflicto: el que hay entre las tendencias de la parte paterna y materna de la sociedad tsimshian, que, como hemos visto antes, es muy consciente de las dos líneas. Por este matrimonio, un hombre asegura la existencia continua de sus privilegios hereditarios y los títulos que puede tener en los límites del círculo de una familia pequeña (Swanton 1909a; Wedgewood 1928; Richards 1914).

He demostrado que no es probable que esta interpretación se pueda ver como el origen universal del matrimonio entre primos hermanos (Lévi-Strauss 1969a: 123-124). Pero en el caso de una sociedad que tiene tendencias feudales, corresponde a motivos reales que contribuyeron a la supervivencia y adopción de la costumbre. La última explicación de esta costumbre debe buscarse en las características comunes a todas las sociedades que la practicaron.

El mito tsimshian nos proporciona un comentario sorprendente sobre la teoría nativa del matrimonio con una prima hermana por parte materna, en la historia de la princesa que rehusa casarse con su primo (el hijo de la hermana de su padre).

> No menos cruel que orgullosa, la princesa pide que su primo le pruebe su amor desfigurándose. Se acuchilla la cara y, entonces, ella lo rehusa porque es muy feo. Desairado, el joven busca la muerte y se aventura en la tierra del jefe de la Pestilencia, el mayor de los deformes. Después de que el heroe ha superado retos muy rigurosos, el jefe le transforma en un príncipe encantado.
>
> Esta vez, su prima se siente muy atraída por él, y el joven, a su vez, le pide que sacrifique su belleza, pero sólo para burlarse de ella. La princesa, horrorizada, intenta provocar la piedad del jefe de la Pestilencia, pero en seguida, la raza de la gente deformada y mutilada que forman el cortejo de la desgraciada mujer, le rompen los huesos y la apartan (Boas y Hunt 1916: 185-191).

El informador de Boas ve en este cuento el mito que está en el origen de los ritos y ceremonias celebrados en los matrimonios de los primos hermanos.

> Había una costumbre entre nuestros pueblos de que el sobrino del jefe tenía que casarse con la hija del jefe, porque la tribu del jefe quería que el sobrino del jefe fuera el heredero del jefe y que heredara su lugar después de su muerte. La costumbre ha continuado, de generación en generación hasta ahora, y el lugar del jefe se ha heredado.

Pero, el informante continua, es por el desastre que le sucedió a la princesa rebelde, por lo que decidieron que en tales ocasiones «ninguna joven puede decir nada sobre su matrimonio... Incluso si la mujer no quiere casarse con el hombre, tiene que consentir cuando se ha llegado a un acuerdo en ambas partes», es decir, después de las negociaciones entre los grupos de descendencia materna de los jóvenes:

> Cuando el príncipe y la princesa se habían casado, la tribu del tío del joven se moviliza. Entonces la tribu del tío de la joven también se moviliza y luchan. Las dos tribus se echan piedras unos a otros, y se pegan en la cabeza unos a otros. Las marcas que hacen las piedras en la cabeza de la gente del jefe son símbolos de la garantía del matrimonio (Boas y Hunt 1916: 185-191)[17].

En este comentario Boas observa que este mito no es peculiar a los tsimshian, pues también se encuentra entre los tlingit y los haida, que también son matriarcales y creen en este tipo de matrimonios. Así, queda claro que aporta un aspecto fundamental de la organización social de estos pueblos, que consiste en un equilibrio hostil entre los linajes por la línea materna de los jefes de los pueblos. En un sistema de intercambio generalizado, que es el resultado del matrimonio preferente con la hija del hermano de la madre, en esas familias feudales, las familias están, por decirlo de alguna forma, alineadas alrededor de un círculo más o menos estable, de tal forma que cada familia ocupa, por lo menos temporalmente, la posición de «aportador de esposa» respecto a otra familia y de «acogedor de esposa» respecto a otra tercera. Según la sociedad, esta estructura desproporcionada, desproporcionada porque no hay garantía de que al dar uno recibirá, pueda tener un cierto equilibrio, más aparente que real, de cualquiera de las maneras. Se puede conseguir esto democráticamente, al seguir el principio de que todos los intercambios de matrimonio son equivalentes; o, por el contrario, al estipular que una de las posiciones, la de aportador de esposa, acogedor de esposa, es, por definición, superior a la otra. Pero, dado un contexto social y económico diferente, llegamos en la teoría y en la práctica, a la misma cosa, ya que cada familia debe ocupar estas posiciones (S. A., 305). Las sociedades de la costa noroeste del Pacífico no podrían, o querrían, elegir uno de estos puntos de igualdad, y la respectiva superioridad o inferioridad de los grupos implicados era disputada en cada matrimonio. Cada matrimonio, junto con los potlatches que lo acompañaban y precedían, y las transferencias de títulos y propiedades que se ocasionaban, aportaba la manera en que los grupos concernientes podrían a la vez ganar una ventaja sobre otro y terminar disputas anteriores. La sociedad francesa medieval nos ofrece, en las instituciones de línea paterna, un cuadro simétrico de una situación que tiene mucho en común con la que acabamos de describir.

En estas circunstancias, ¿es sorprendente la horrible historia en que los nativos ven el origen de sus instituciones del matrimonio? ¿Hay algo sorprendente en el hecho de que la ceremonia de matrimonio entre primos hermanos tome la forma de una batalla mortífera? Cuando creemos que, al sacar a la luz estos antagonismos que son inherentes a la estructura de la sociedad tsimshian, estamos alcanzando la «roca madre» (en palabras de Marcel Mauss), con ello expresamos en esta metáfora geológica un enfoque que tiene muchos puntos de comparación con el de los mitos de Asdiwal y Waux. Todas las paradojas que ha concebido la mente nativa, en los planos más diversos —geográfico, económico, sociológico e incluso cosmológico— están, cuando todo se ha dicho y hecho, asimiladas a las menos obvias, pero aún así paradojas reales, el dilema que el matrimonio con los primos de línea materna intenta, pero no puede dar solución. Pero el fallo se *admite* en nuestros mitos, y ahí precisamente está su función.

Vamos a observarlos desde este nuevo enfoque. El hambre de invierno que mata a los maridos de las dos heroínas originales, las libera de la residencia patriarcal y les permite, primero, encontrarse y, después, volver al poblado nativo de la hija, que corresponde, para su hijo, a una residencia de tipo matriarcal. Así, el hecho de que no haya comida se relaciona con el desprenderse de las jóvenes, que vuelven a sus raíces cuando no hay comida. Esto simboliza un suceso que se ilustra de una forma más concreta cada año, incluso cuando no hay hambre, al acabarse el pescado cada año en el Nass y, después, el salmón del Skeena. Estos peces vienen de mar abierto, llegan del sur y del oeste, y suben por los ríos en dirección este. Como el pescado que se va, la madre de Asdiwal continúa su viaje hacia el oeste y hacia el mar, donde Asdiwal descubre los efectos desastrosos del matrimonio por línea materna.

El primer matrimonio es con Estrella de la Tarde, que es un ser sobrenatural. La correlación del cielo femenino y la tierra masculina, que está implícito en este suceso, es interesante desde dos puntos de vista.

Primero, Asdiwal es pescado, en cierta manera, por la osa que lo lleva a los cielos, y los mitos a menudo describen a los osos pardos *pescando salmón* (Boas y Hunt 1916: 403)[18]. Como un salmón, también, Asdiwal es pescado con un anzuelo, por el sol que le tiene lástima después que ha caído a la tierra (Boas y Hunt 1912: 112-113)[19]. Pero cuando Asdiwal vuelve de su visita simétricamente opuesta al mundo subterráneo de los leones marinos, viaja en uno de sus estómagos, como comida, comparable al *pescado que se coge* del fondo del río Nass, el «Río Estómago». El héroe ahora va en dirección opuesta, no del este al oeste, es decir, como la comida desaparece, sino del oeste al este, como cuando viene la comida.

Segundo, esta contradicción se acompaña de otra: la de la residencia matriarcal a la patriarcal. Esta última contradicción es una variable de la sustitución de un viaje celestial, por uno subterráneo, lo que le hace a Asdiwal ir de la posición de tierra/macho/dominado a la de tierra/macho/dominante.

La residencia patriarcal no es placentera para Asdiwal. Su hijo va con él, pero pierde a su mujer y sus parientes. Solo en esta nueva relación e incapaz de juntar los dos tipos de filiación y residencia, se pierde a medio camino de una caza provechosa: ha conquistado la comida, pero ha perdido su libertad de movimiento. El hambre, que causa el movimiento, ha dado paso a la abundancia, pero teniendo como precio la parálisis.

Ahora, podemos entender mejor cómo el matrimonio de Waux con su prima por parte materna, siguiendo al de su padre, simboliza los últimos intentos del pensamiento tsimshian y su sociedad para solucionar sus contradicciones inherentes. Este matrimonio falla como resultado de un *malentendido*, que está añadido a una *omisión*. Waux ha tenido éxito con su familia materna, mientras que a la vez ha retenido los terrenos de caza de su padre. Se las ha arreglado para heredar la línea materna y paterna a la vez. Pero, aunque son primos, él y su mujer permanecen aislados uno del otro, porque el matrimonio entre primos hermanos, en una sociedad feudal, es un paliativo y un señuelo. En estas sociedades, las mujeres son siempre objetos de intercambio, pero la propiedad es también causa de batalla.

El análisis anterior sugiere una observación de otra clase: es siempre arriesgado escoger, como Boas quería hacer en su monumental *Tsimshian Mithology*, «una descripción de la vida, organización social e ideas religiosas y prácticas de un pueblo...como aparece en su mitología» (Boas y Hunt 1916: 32).

El mito se le relaciona con hechos ya dados, pero no con una *representación*. La representación es dialéctica, y las instituciones que se describen en los mitos pueden ser la parte contraria de las instituciones reales. Este será siempre el caso cuando el mito esté intentando expresar una verdad negativa. Como ya se ha visto, la historia de Asdiwal ha llevado a los grandes etnólogos norteamericanos a una dificultad, porque se dice que Waux ha heredado los campos de caza de su padre. Otros textos, así como testigos visuales, dicen que la propiedad de un hombre, incluyendo sus terrenos de caza, los hereda el hijo de su hermana, es decir, de hombre a hombre en la parte materna.[20]

Pero la herencia paterna de Waux no refleja más las condiciones reales de lo que lo hacen los matrimonios matriarcales de su padre. En la vida real, los niños crecen en la casa del padre. Después, van a terminar su educación en la casa de su tío materno. Después de casarse, volvieron a vivir con sus padres, llevando a sus mujeres con ellos, y se establecieron en el pueblo de su tío, sólo cuando se les llamaba para sucederle. Tal era el caso entre la nobleza, cuya mitología formaba una corte literaria total. Las idas y venidas eran algunos de los signos exteriores de las tensiones existentes entre los linajes relacionados por los matrimonios. Especulaciones míticas acerca de los tipos de residencia que son exclusivamente patriarcales o matriarcales, no tienen nada que ver con la realidad de la estructura de la sociedad tsimshian, sino más bien con sus posibilidades inherentes y sus potencialidades letentes. Tales especulaciones, en el último análisis, no intentan describir lo que es real, sino justificar la falta de realidad, ya que las posiciones extremas sólo se *imaginan* para mostrar que son *insostenibles*. Este paso, que es adecuado para el pensamiento mítico, implica una admisión (pero en el lenguaje velado del mito) la de que los hechos sociales cuando se examinan, conllevan una contradicción insuperable. Una contradicción que, como el héroe del mito, la sociedad tsimshian no puede entender y prefiere olvidar.

Esta concepción de la relación del mito con la realidad, limita, sin lugar a dudas, el uso del primero como una fuente documentativa. Pero abre el camino a otras posibilidades, ya que, al abandonar la búsqueda de un cuadro constantemente preciso de la realidad etnográfica en el mito, ganamos, en ocasiones, una forma de alcanzar categorías desconocidas.

Antes se ha recordado que los dos viajes de Asdiwal, del este al oeste y del oeste al este, se relacionaban con los tipos de residencia, matriarcal y patriarcal, respectivamente. Pero, de hecho, los tsimshian tienen una residencia patriarcal, por lo que podemos llegar a la conclusión de que una de las orientaciones corresponde a la dirección implícita en una «lectura» de la vida real de sus instituciones: la otra a la dirección opuesta. El viaje de oeste a este, el viaje de vuelta, se acompaña con una vuelta al patriarcalismo. Así, la dirección en que se hace es, para la mente nativa, la única dirección real, siendo la otra completamente imaginaria.

Esto es lo que proclama el mito. El movimiento hacia el este le asegura a

Asdiwal la vuelta a su elemento, la tierra, y a su tierra nativa. Cuando se fue hacia el oeste, fue para traer comida, para terminar con el hambre; se fue por falta de comida, mientras a la vez viajaba en la misma dirección que toma la comida cuando se va. Viajando en la dirección opuesta, en el estómago del león marino, simbólicamente se le identifica con comida, y viaja en la dirección en que la comida vuelve.

Lo mismo se puede decir de la residencia matriarcal. Es introducida como una realidad negativa, para salir del paso, porque no hay una residencia patriarcal, ya que han muerto los esposos.

¿Qué es entonces la dirección oeste-este en el pensamiento nativo? Es la dirección que toma el pescado y el salmón cuando llegan del mar cada año, para entrar en los ríos y correr río arriba. Si esta es la orientación que deben adoptar los tsimshian para obtener un cuadro no distorsionado de su existencia social concreta, ¿no es por que se ven como *subespecie piscis*; que se ponen en el lugar del pescado, o mejor, que ponen el pescado en su lugar?

Esta hipótesis, a la que se ha llegado por un razonamiento deductivo, está indirectamente confirmada por las instituciones rituales y la mitología.

La pesca y la preparación del pescado son las ocasiones para toda clase de rituales entre los nativos de la costa noroeste del Pacífico. Ya hemos dicho que las mujeres deben usar sus pechos para apretar el pescado, para poder extraer el aceite, y que los restos deben dejarse pudrir cerca de las casas, a pesar de su mal olor. El salmón no se deja pudrir, ya que se seca al sol o se ahuma. Pero hay otras condiciones rituales que deben tenerse en cuenta; por ejemplo, el salmón se debe cortar con un cuchillo primitivo, que está hecho de la concha de un mejillón, y cualquier tipo de piedra, hueso u hoja de metal está prohibida. Las mujeres hacen esta operación sentadas en el suelo con sus piernas separadas (Boas y Hunt 1916: 449-450, 919-932, Nootka).

Estas prohibiciones y prescripciones parecen representar la misma intención: hacer visible la «inmediación» de la relación entre el pescado y el hombre, al tratar el pescado como si fuera un hombre, o en cualquier caso al regular, o limitar hasta un extremo, la utilización de los objetos manufacturados que son parte de la cultura; en otras palabras, al negar o no hacer caso a las diferencias que hay entre el pescado y los hombres.

Los mitos, por su parte, nos cuentan la visita de un príncipe al reino del salmón, a donde vuelve, habiendo ganado su alianza, transformado en un pescado. Todos estos mitos tienen un punto en común: el salmón le da la bienvenida al príncipe hambriento y aprende que él no puede comer, en ninguna circunstancia, la misma comida que ellos. Pero no debe dudar al matar y comer los mismos pescados, a pesar de que le aparecen con formas humanas (Boas y Hunt 1916: 192-206, 770-778, 919-932).

Es en este punto que la identificación mítica establece la única relación real entre el pescado y los hombres: la comida. Persiste, incluso en el mito, como alternativa: o comer como el salmón, aunque uno sea hombre, o comer salmón, aunque ellos sean como los hombres. Esta última solución es la correcta, ya que se observa el ritual que requiere el salmón y, gracias a él, renacen de sus huesos, que se han recogido cuidadosamente antes de ser sumergidos o quemados[21]. La primera solución sería un *abuso de identificación*, del hombre con el salmón, no la del salmón con el hombre. El personaje del mito que tuvo la culpa de esto, fue transformado en una raíz o una roca, como Asdiwal, condenado a la inmovilidad y atado perpetuamente a la tierra.

Al empezar con una situación inicial caracterizada por un irresistible movimiento y al terminar en una situación final caracterizada por una perpetua inmovilidad, el mito de Asdiwal expresa a su manera un aspecto fundamental de la filosofía nativa. Al principio no hay comida; y todo lo que se ha dicho antes nos lleva a pensar que el papel de Asdiwal, como el que trae la comida, consiste en una negación de esta ausencia, pero que es otra cosa si hay comida. De hecho, cuando al final se tiene comida, incluso Asdiwal tiene el aspecto de comida, y no del que trae la comida; el resultado es un estado de inercia.

Pero el hambre no es una posición más tolerable para el hombre que la inmovilidad. Debemos concluir que para estos nativos, la única forma positiva de existencia es la *negación de la no existencia*. Sin lugar a dudas, no podemos desarrollar esta teoría en este trabajo. Pero observemos que podría traernos un poco de luz sobre la *necesidad de agresividad*, que, en el potlatch, las fiestas, las ceremonias, y las rivalidades feudales, parece ser una característica particular de las sociedades de la costa noroeste del Pacífico.

Hay un último problema que tenemos que solucionar: el de las diferencias entre la versión del río Nass y las que se han registrado en la costa, en las que la acción tiene lugar en el río Skeena. Hasta ahora, hemos seguido estas últimas. Vamos a observar la versión del Nass.

> El hambre reina en los dos pueblos de Laxqaltsap y Gitwunksilk; es posible situarlos: el primero es el Greenville actual del estuario del Nass[22], y el segundo en la parte baja del Nass, pero algo hacia arriba[23]. Dos hermanas, separadas por su matrimonio, viven cada una en uno de los pueblos. Deciden unirse, y encontrarse a medio camino en un lugar famoso porque se recuerda este suceso. Tienen unas cuantas provisiones. La hermana de la parte baja del río sólo tiene unas bayas de espino, la otra de la parte alta, un poco de freza. Lo comparten y lamentan su apuro.
>
> Una de las hermanas, la que es de la parte alta del río, ha venido con su hija, que no vuelve a aparecer en la historia. La otra de la parte baja, la más joven, aún no se ha casado. Un extranjero la visita por la noche. Se llama Hôux, que significa «buena suerte». Cuando ve el estado en que se encuentran las mujeres, milagrosamente les da comida, y la más joven pronto tiene un hijo, Asi-hwil, a quien su padre le hace unas botas de nieve. Al principio no tienen utilidad; pero una vez perfeccionadas, le otorgan poderes mágicos a quien las lleva. El padre de Asi-hwil también le da dos perros mágicos, y una lanza que puede atravesar la roca. Desde entonces, el héroe resulta ser un cazador mejor que otros seres sobrenaturales, con los que se enfrenta.

Vamos a ver ahora el episodio de la huida de Hôux de sus cuñados, que se ha resumido arriba.

Entonces llevaron a su hermana y sobrino a Gitxaden, abajo del cañón del Nass[24]. Allí el heroe es atraido hacia el cielo por un esclavo de un ser sobrenatural, disfrazado de oso blanco. Pero no puede alcanzar la residencia celestial y vuelve a la tierra, ya que ha perdido la pista del oso.

Entonces va al país Tsimshian, donde se casa con la hermana de los cazadores de leones marinos. Los humilla con su superioridad; ellos lo abandonan, visita los leones marinos en su reino subterráneo, los cuida y los cura, y logra una canoa hecha de sus intestinos, que le lleva a la costa, donde mata a sus cuñados con ballenas asesinas artificiales. Encuentra a su mujer y nunca la vuelve a dejar (Boas 1902: 225-229).

Como se puede observar, esta versión es muy pobre. Tiene pocos episodios, y cuando se compara con la versión de Boas y Hunt 1912, que ha sido nuestro punto de referencia hasta ahora, la secuencia de los hechos parece muy confusa. Sería equivoco, sin embargo, tratar la versión del Nass simplemente como una versión de la del Skeena. En la parte mejor conservada, la secuencia inicial de los hechos, parece como si la riqueza de detalle se hubiera reservado, pero a base de permutaciones que, sin duda, forman un sistema. Vamos primero a hacer una lista, distinguiendo los elementos que son comunes a las dos versiones, de los elementos que se han transformado.

En ambos casos, la historia empieza en el valle de un río: el del Skeena, el del Nass. Es invierno y reina el hambre. Dos mujeres unidas por el parentesco, una que vive en la parte de arriba y otra que vive en la parte de abajo del río; deciden unirse y encontrarse a medio camino.

Hasta ahora, aparecen varias diferencias:

Lugar de acción	Nass	Skeena
Estado del río	?	Congelado
Situación de los pueblos	no muy lejos	«muy lejos»[25]
Relación entre las dos mujeres	hermanas	madre e hija
Estado civil	{1 casada, 1 soletera}	2 viudas

Estas diferencias, está claro, son equivalentes a la *debilitación de todas las oposiciones* en la versión del Nass. Esto es sorprendente en la situación de los dos pueblos, y aún más en la relación entre las dos mujeres. En lo último hay un elemento constante: la relación de la más mayor con la más joven, que se manifiesta en la forma *madre/hija* en un caso, y *hermana mayor/hermana menor* en la otra. La primera pareja vive *bastante más lejos* una de la otra que la segunda y se reúnen por un *motivo más radical*, la doble viudez, que la segunda, de las que sólo una está casada y no se sabe si ha perdido al marido.

Se podría demostrar también que la versión del Nass es una debilitación de la versión del Skeena y que la versión del Skeena no es una forma más reforzada de la otra. La prueba se encuentra en la supervivencia rudimentaria de la relación

original madre/hija, con la maternidad de la hermana mayor, a la que acompaña su hija. Este es un detalle que, en cualquier otra forma, no tiene ninguna función en la versión del Nass, facilitándose el elemento constante por la oposición entre *fertilidad retrospectiva* y *fertilidad prospectiva*, como se ha visto en la fórmula a.

a. [madre : hija] :: [(madre + hija): no madre]

Pero estas diferencias, que uno puede considerar en un «más» o «menos» o sentido cuantitativo, van con otras que son inversiones genuinas.

En las versiones del Skeena, la mayor de las dos mujeres viene de la parte baja del río, la más joven de la parte alta del río. En la variante del Nass, lo contrario es verdad, ya que la pareja, madre e hija, vienen de Gitwunksilk, de la parte alta del cañón, y la hermana que no está casada, que se casará con el protector sobrenatural y así es idéntica con la hija de la versión del Skeena, llega de Laxqaltsap, que está en la parte baja.

En la versión del Skeena, las mujeres no llevan nada, reduciéndose a compartir *una baya*, que han encontrado en el lugar de encuentro[26]. De nuevo, la versión del Nass nos muestra un debilitamiento, ya que las mujeres llevan provisiones, aunque son escasas: un puñado de bayas y un trozo de huevas.

	Río abajo		*Río arriba*
Versión del Skeena:	o ⟶	una baya	⟵ o
Versión del Nass:	bayas ⟶		⟵ huevas

Será fácil demostrar que en la costa noroeste del Pacífico y en otras regiones de América, se considera a la descomposición el punto medio entre la comida y el excremento[27]. Si, en la versión del Skeena, una sola baya (*cuantitativamente*, comida mínima) se está descomponiendo (*cualitativamente* comida mínima), entonces es porque a las mismas bayas se les considera una clase débil de comida, contrastándolas con la comida fuerte.

Sin lugar a dudas, en la versión del Skeena las dos mujeres están deliberadamente asociadas, no con alguna clase de comida, sino con la falta de cualquier tipo de comida. Pero esta «escasaz de comida», aunque tiene una categoría negativa, no es una categoría vacía, por el desarrollo que le da el mito, retrospectivamente, un contenido. Las dos mujeres representan la ausencia de comida, pero respectivamente están ligadas al este y al oeste, a la tierra y al mar. El mito de Asdiwal nos narra una oposición entre dos tipos de vida, también ligados con los mismos puntos de vista cardinales y los mismos elementos: cazadores de montaña por una parte, pescadores y cazadores de mar por otra[28]. En la versión del Skeena, la oposición alimenticia se dobla: 1) entre la comida animal, en las posiciones extremas y la comida vegetal, en la posición intermedia; y 2) entre el animal marino, oeste, y el animal terrestre, este, como se ve en la figura 1.

De aquí obtenemos la figura 1. Fórmula b:

b. [tierra : mar] :: [(mar + tierra) : medio]

Su analogía con la fórmula a, es obvia.

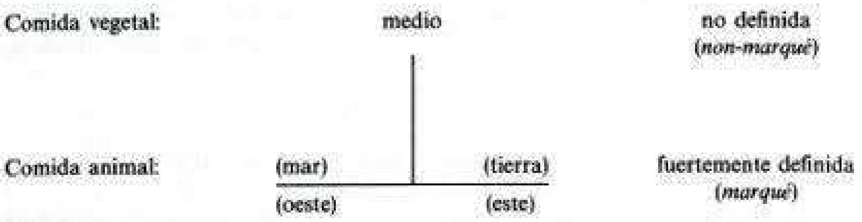


FIGURA 1

El sistema alimenticio de la versión del Nass se basa en una *estructura simplificada*, con dos términos en vez de tres, y en una *oposición debilitada*. Por no estar definida, la comida vegetal llega a un estado de estar definida débilmente. De un estado fronterizo entre la comida y la falta de comida, se convierte en una comida positiva, tanto cuantitativamente, un puñado de bayas, como cualitativamente, bayas recién cogidas. Esta comida vegetal está opuesta no a la comida animal, una categoría que está fuertemente definida, y aquí distinguida por un signo -1, sino a la más débil manifestación imaginable de esta misma comida animal, a la que todavía asignamos un signo $+1$, y esto se ha hecho de tres maneras:

pescado y no carne
huevas de pescado y no pescado
un trozo «tan grande como el dedo»

Así, tenemos un sistema:

FIGURA 2

Desde el punto de vista del sitema alimenticio, la correlación entre las dos variantes del mito puede expresarse con la siguiente fórmula:

c1. [(-carne) : (-pescado)]
:: [*dx* (carne + pescado) : *dx* (comida vegetal)]

o, de forma simplificada, ignorando la diminuta cantidad *dx*:

c2. [carne : pescado]
:: [(carne + pescado) : (comida vegetal)]

donde la suma de (carne + pescado) constituye la categoría de comida animal. Se verá de nuevo que hay una analogía entre las tres fórmulas a, b, y c1 = c2.

Los dos tipos de comida en la versión del Nass son bayas (la parte de abajo) y huevas (la parte de arriba). Las huevas son comida animal del río, las bayas una comida vegetal de la tierra, y, de todos los alimentos que crecen en la tierra, este, en contraste con el gamo que se caza en las montañas, es el más comúnmente asociado con las orillas de los ríos[29].

Así, la transformación que ha ocurrido en el proceso de transferir la historia de una versión a otra puede, desde este punto de vista, escribirse como fórmula d:

d. [oeste:este] :: [mar : tierra]
:: [agua : suelo sólido] :: [río : orilla]

Pero la oposición entre el río y sus orillas no es sólo una forma debilitada de los contrastes fundamentales entre este y oeste y entre suelo sólido y agua, que están definidas más fuertemente en la oposición mar/tierra. Es también una *función* de esta última oposición.

De hecho, la oposición río/orilla está más fuertemente definida en tierra, donde el elemento «agua» se reduce a «río», que hacia la costa. Allí la oposición no es tan pertinente porque, en la categoría de «agua», el mar tiene prioridad sobre el río; y en la categoría «tierra», la costa tiene preferencia sobre la orilla. Se puede entender entonces la lógica de lo contrario como, arriba del río, tenemos de nuevo la fórmula d:

d. [agua : suelo sólido] :: [río : orilla]

donde la combinación (río + orilla), por permutación, se ha asimilado a la categoría «tierra», esta vez en oposición a la categoría «mar», —llegamos a la fórmula e:

e. [agua : suelo sólido] :: [mar : (río + orilla)]

donde la combinación (río + orilla) por permutación se ha movido hacia la posición originalmente ocupada por «tierra».

Desde d. y e. se pueden reunir en la fórmula f:

f. [tierra : agua] :: [(río + orilla) : mar]

que es análogo a las fórmulas a, b y c; este ejemplo nos enseña cómo una transformación mitológica se puede expresar por una serie de equivalencias, como por ejemplo que los dos extremos están radicalmente invertidos.

De hecho, en el último paso de la transformación (la posición oeste río abajo) se ocupa con la comida vegetal, es decir, por una «comida de la tierra»; la (posición este, río arriba) se ocupa con la comida animal, que, ya que consiste en huevas de pescado, viene del río y es una «comida del agua». Las dos mujeres,

reducidas a su denominador común, que es la relación mayor/joven, ha tenido sus posiciones cambiadas respecto a la relación río arriba/río abajo[30].

Consecuentemente, en la versión del Skeena, la posición débil entre el río y la orilla está *neutralizada*; esto se expresa en el mito al especificar que el río está congelado y que las mujeres caminan sobre el hielo, a favor de la fuerte oposición entre el mar y la tierra que está negativamente evocada, ya que las mujeres están definidas por la falta de comida, lo que se asocia con sus posiciones respectivas. En la versión del Nass es la posición fuerte la que está neutralizada por la debilidad y la inversión, favoreciendo la oposición débil entre el río y la orilla, que está positivamente evocada, ya que en este caso las mujeres tienen, aunque escasamente, comida apropiada.

Se pueden encontrar transformaciones paralelas en el episodio del protector sobrenatural en las dos versiones. En la del Skeena, sólo les procura carne, en una cantidad que se va incrementando, con este orden: una pequeña ardilla, un urogallo, un puerco espín, un castor, una cabra, un oso negro, un oso pardo, un caribú. En la versión del Nass, les procura comida y pescado a la vez en tan grandes cantidades que una vez la cabaña está «llena de carne y pescado», pero en la otra sólo «llena de carne seca». En la versión del Skeena, este balance entre los dos tipos de vida aparece mucho más tarde y de forma transitoria: durante el tercer matrimonio de Asdiwal con la hermana de los del pueblo de Gitxatla, cuando, acompañado por sus cuñados, le dan abundante «salmón y comida fresca», que lo venden a los hambrientos tsimshian (cf. Boas 1902: 225-226; Boas y Hunt 1912: 74-77, 120-123).

Por otra parte, el padre de Asdiwal le da objetos mágicos que son inmediatamente eficaces, en la versión del Skeena. Aquellos que se le dan a Asi-hwil tienen que ser gradualmente perfeccionados en la versión del Nass. En cada caso, el héroe vuelve del oeste como la comida, transportado dentro de un león marino. Pero en el segundo caso, el cambio del estómago, en el Skeena, a los intestinos, en el Nass, sugiere una clase de comida que está cercana a la putrefacción, un tema que es final aquí y no inicial (una baya podrida era la primera comida de la mujer en la versión Skeena. Tampoco debe olvidarse que, desde este punto de vista, el pescado, le unica esperanza de escapar del hambre; en tsimshian al pescado se le llama: *hale-mâ'tk*, que significa «salvador»; se tolera hasta la descomposición; de otra forma, el pescado se ofendería y no volvería.

¿Cómo se puede dar un contenido concreto a este mecanismo doble del *debilitamiento de las oposiciones*, acompañado por un *cambio de correlaciones* cuya coherencia formal hemos establecido ahora? Se debería observar primero que la inversión se hace en las respectivas posiciones geográficas de las dos poblaciones. Los nisqa, pueblo del Nass, se encuentra en el norte, los tsimshian, cuyo nombre significa «dentro del río Skeena» de *K-sia'n*, «Skeena», en el sur. Para casarse en un territorio, relativamente hablando, extraño, el héroe del Nass se va a la tierra de los tsimshian, es decir, hacia el Skeena, al sur; y el último matrimonio de Asdiwal, el nacido en el río Skeena, nos lo sitúa, cerca ya del final, acampando con sus cuñados en el Nass y así en el norte. Cada población, espontáneamente, forma concepciones simétricas pero inversas del mismo país.

Pero el mito da lugar al hecho de que la dualidad valle del Skeena/valle del Nass, que, con la región en medio, forma el país de los tsimshian, en el más amplio sentido, se ve como una oposición, como también las actividades económicas que se asocian respectivamente con cada uno de los dos ríos.

> Un joven, de nacimiento milagroso, decidió subir al cielo mientras la noche reinaba en la tierra. Convertido en una hoja, impregnó a la hija del Señor del Sol, que dió a luz a un hijo llamado Gigante. El niño alcanzó el sol, se hizo el señor del día y bajó a la tierra donde encontró un compañero, Logobola, que era el señor de la niebla, el agua y de los pantanos. Los dos niños hicieron una competición, y, después de varias pruebas en que quedaron igualados, decidieron tirar flechas y jugar al río Skeena contra el río Nass. Gigante ganó haciendo trampa y estaba tan encantado que habló en tsimshian, en el dialecto de las partes bajas del Skeena, para expresar sus sentimientos. Y Logobola dijo, «Ganaste, hermano Gigante. Ahora el pescado irá dos veces al río Nass cada verano». Y Txamsen (Gigante) dijo, «Y el salmón del Skeena siempre será grande». Así que ellos dividieron lo que había ganado Txamsen en el río Nass...Después de esto, los dos hermanos se fueron.

Una de las versiones recogidas por Boas dice, «Txamsen bajó al océano y Logobola se fue hacia el sur, hacia el lugar de donde había venido (Boas y Hunt 1916: 70; cf. Boas y Hunt 1912: 7 y ss.).

En cualquier caso, la simetría de las posiciones geográficas nos da sólo el comienzo de una explicación. Hemos visto que lo contrario de las correlaciones es la función de un debilitamiento general de todas las oposiciones; que no se puede explicar meramente con una sustitución de sur por norte y norte por sur. Al pasar del Skeena al Nass, el mito se distorsiona de dos formas, que están estructuralmente conectadas. Primero, se reduce y, segundo, se cambia. Para ser admisible, cualquier interpretación debe tener en cuenta estos dos aspectos.

Los pueblos del Skeena y los del Nass hablan dialectos similares. Su organización social es casi idéntica[31]. Pero su modo de vida es completamente diferente. Hemos descrito la forma de vida en el Skeena y en la costa, caracterizado por un gran movimiento estacional, que tiene dos fases: entre las ciudades de invierno y los campos de primavera por un lado, y, después, entre la estación del pescado en primavera en el Nass y el verano pescando el salmón en el Skeena.

Respecto al pueblo del Nass, no parece que hicieran visitas periódicas al Skeena. Como mucho, se nos ha dicho que los que vivían muy lejos del Nass, se les llamaba *kit'anwi'like*, «pueblos que dejaban sus pueblos permanentes de cuando en cuando», porque bajaban al estuario del Nass cada año, pero sólo para la estación del pescado (Sapir 1915: 3). Las más largas emigraciones estacionales de los nisqa parecían limitarse al Nass, mientras que las de los tsimshian se basaban en un sistema Skeena-Nass más complejo. La razón es, que en marzo, el pescado visitaba el Nass, que antes era el lugar de encuentro de todos los grupos que esperaban ansiosamente la llegada de su «salvador». El salmón subía por los ríos más tarde. Así, los nisqa vivían en un valle, y los tsimshian en dos.

Ya que esto sucede así, los nativos son capaces de conceptualizar la dualidad Nass/Skeena como una oposición que se correlaciona con la del pescado/salmón. No hay ninguna duda acerca de esto, ya que el mito que tiene los fundamentos de

esta oposición lo recogió Boas en dos versiones prácticamente iguales, una en el dialecto del Nass, la otra en el dialecto Skeena. Pero una oposición que es reconocida por todos no necesita tener el mismo significado para cada grupo. Los tsimshian vivían a través de la oposición durante todo el año; los nisqa se sentían contentos de conocerla. Aunque observamos una construcción gramatical que emplea pareados de términos opuestos en la lengua tsimshian como modelo muy obvio, y probablemante se presenta como tal bastante conscientemente al hablante[32], su implicación lógica y filosófica no sería la misma en cada uno de los dos grupos. Los tsimshian lo utilizan para construir un sistema que es global y coherente, pero que no se puede comunicar completamente a gente cuyas experiencias concretas no se hayan fijado con la misma dualidad; quizá, también, el hecho de que el curso del Nass está menos definidamente orientado de este a oeste que el del Skeena, se añade para oscurecer el esquema topográfico.

Así, llegamos a la propiedad fundamental del pensamiento mítico, cuyos ejemplos se pueden encontrar en todas partes. Cuando se trasmite un esquema mítico de una población a otra, y allí existen diferencias de lenguaje, organización social, o una forma de vida que hace difícil que se comunique el mito, éste empieza a empobrecerse y confundirse. Pero se puede encontrar una situación límite en que, en vez de ser finalmente destruido al perder todos sus contornos, el mito se invierte y gana parte de su precisión.

Inversiones parecidas suceden en la óptica. Una imagen se puede ver con todos los detalles cuando se observa a través de una abertura adecuadamente grande. Pero, cuando la abertura se hace más estrecha, la imagen está borrosa y es difícil ver. Cuando, sin embargo, la apertura se reduce a un punto, es decir, cuando la comunicación va a desaparecer, la imagen se invierte y se vuelve clara de nuevo. Se utiliza esta experiencia en las escuelas para demostrar la propagación de la luz con líneas rectas; en otras palabras, para probar que los rayos de luz no se transmiten de cualquier manera, sino en los límites de un campo de estructura.

Este estudio es un experimento, ya que se limita a un solo caso, y los elementos aislados por el análisis aparecen en varias series de variaciones concomitantes. Si el experimento ha ayudado a demostrar que el campo del pensamiento mítico, también está estructurado, entonces ha alcanzado su objetivo.

Comentario final

Han pasado quince años, que he dedicado al estudio de la mitología americana, desde que escribí este texto, y necesita algunas modificaciones y notas, aunque ya se han incorporado algunas en el texto. Al tomar demasiado literalmente la afirmación de Boas de que las versiones de 1895 y 1912 eran prácticamente idénticas, he prestado demasiada poca atención al primero, pensando que no hacía falta prestarle tanta atención, considerándolo una «variante débil» del último, con sólo «unas pequeñas diferencias» entre ellos (Lévi-Strauss 1971b: 34, n.º 1). Pero, de hecho, hay considerables variaciones entre las dos versiones.

La principal es la posición respectiva de las dos mujeres, que está completamente cambiada en las dos versiones. La madre viene de la parte de arriba y la hija de la de abajo, que parece debilitar la interpretación anterior de la relación entre la versión de 1912 en el dialecto tsimshian y la versión de 1902 en el dialecto nisqa. Podría ser verdad sólo si el río congelado, sobre el que están viajando las dos mujeres en la versión de 1895, fuera el Skeena. Pero, aunque esta versión es también tsimshian en origen y no dice el nombre del río, por lo menos no al comienzo del mito, hay razones para pensar que es el Nass. En este caso, nuestra interpretación, lejos de ser invalidada, se fortalecería, ya que une el cambio del río con el cambio de la posición arriba-abajo de las mujeres.

¿Porqué es más probable que sea el Nass el río de la versión de 1895? Recordemos que en esta versión, la mujer joven se casa con un hombre de otra tribu. Geográficamente hablando, la madre y la hija no viven lejos una de otra, ya que se encuentran dos días después de dejar sus pueblos respectivos e ir a pie; pero, por otra parte, sociológicamente están muy lejos, ya que el matrimonio de la hija da pie a un ejemplo claro de exogamia. Por esto, cuando su hijo Asiwa crece, Ho, la encarnación humana del pájaro Hadsenas, decide que Asiwa irá y vivirá con su madre y su abuela, en el pueblo de ésta última, de acuerdo con el mismo principio de la residencia matriarcal que prevalece en la versión del Nass.

Establecido en el pueblo de su abuela, Asiwa se dedica a cazar en la montaña, excluyendo la caza en el mar, un detalle aparentemente superfluo, ya que este pueblo está río arriba, pero que será muy interesante más tarde. Se casa allí y su matrimonio, por el que le paga a los hermanos de la joven mucho dinero en animales de caza, lo realiza con una joven de su mismo pueblo. Este matrimonio endogámico precede al de la hija del Sol, que aquí se le llama el maestro del oso sobrenatural. Aunque en la versión del Skeena el episodio con la mujer de su pueblo ocurre después del matrimonio celestial y el héroe sufre la consecuencia de su infidelidad.

La versión de 1895a especifica que Asdiwal vivió con su mujer en las montañas, pero que su cabaña estaba cerca del Nass, en cuya orilla le apareció el oso sobrenatural que él persiguió río arriba. Por otra parte, cuando su suegro, por compasión, consiente que vuelva a la tierra, le pone en la orilla del Nass, en el mismo lugar donde Asiwa, después, encuentra a los seis hermanos de la tribu de los gitxatla, cuando volvía de pescar. Le llevaron con ellos, seguramente a las islas donde vivían, y le ofrecieron a su hermana en matrimonio, para abandonarle después en un arrecife, porque Asdiwa («aunque hasta entonces sólo había cazado en las montañas», cf. Boas 1895a: 287), los humilló al demostrar que era mejor cazador. Así, también en este caso, la versión de 1895 contradice la versión de 1912, en la que los gitxatla recogieron al héroe en la costa, mientras iban al Nass para la estación de pesca. Aquí, por el contrario, lo recogieron en el Nass al final de la estación de pesca y fueron con él hacia las islas donde vivían.

Todas las indicaciones anteriores concuerdan al sugerir que, antes del matrimonio del heroe con una gitxatla, el mito sucedió enteramente en el Skeena. En la versión de 1895 sería un término medio de la versión de 1902, que es la del río Nass; mientras esta versión de 1895 tiene el mismo origen que la versión del Skeena, pero sitúa la acción en el Nass. En primer lugar, las posiciones respectivas de las mujeres son consistentes con la versión del Nass, pero su relación es la

misma que la de la versión del Skeena. Otros detalles en el mito coinciden en darle el mismo carácter de compromiso entre los otros dos. Hemos visto aquí que las mujeres, en vez de vivir una cerca de la otra, o por el contrario, muy lejos una de la otra, geográficamente no están lejos; y, ya que la hija se ha casado en una tribu extranjera, están muy separadas sociológica y politicamente. Lo mismo sucede con la comida. En vez de traer reservas de comida o, ya que no tienen comida, de encontar en aquel lugar alguna baya podrida, llegan sin reservas. Recogen algunas bayas medio podridas, que comparten, y, cerca de su campamento, comen la corteza de las coníferas. Esta dualidad de reservas correspondería a la dualidad entre la orilla del río y la tierra firma, superponiendo así la del agua y la tierra firme en la versión del Skeena con la del río y la orilla en la versión del Nass (ver págs. 179-180). Debería observarse que, si en la versión de 1912, la única baya podrida que encuentran las mujeres no puede servir como comida, tanto cuantitativamente como cualitativamente, tampoco lo puede la corteza de «picea podrida» (pág. 77) que las mujeres arrancan del tronco, que es lo que alimenta su fuego: «...su fuego estaba a punto de apagarse. Entonces el noble joven...se fue a coger corteza» (pág. 73). Como en la versión del Skeena, su protector sobrenatural les da a las mujeres caza cada vez más abundante, aunque en una escala reducida que, en la versión de 1895, va desde una perdiz hasta una cabra de montaña.

¿Es ahora posible entender la posición particular de la versión de 1895, independientemente del hecho de que, aunque fue recogida de forma semejante a las versiones de 1912 y 1916 en dialecto tsimshian de la parte baja del Skeena, tenía lugar, no en este río, sino en el Nass, como la versión de 1902 que es de este mismo sitio? Dicho de otra manera, ¿por qué los mismos tsimshian necesitan una versión de su mito no situada en su tierra, sino en el país de los nisqa? ¿Posee esto una función intrínseca, independiente de los cambios observables que, como se observa, se reducen a un compromiso entre las otras versiones?

Vamos a comparar brevemente la versión de 1895 con los pasajes correspondientes de la versión del Skeena. Este último sucede primero en este río, por el que el héroe viaja de arriba a abajo. Alcanza el estuario, después sube por la costa, donde se encuentra con los gitxatla, hasta la desembocadura del Nass. El itinerario descrito en la versión de 1895 es simétrico e invertido. El héroe sube por el Nass, primero hasta el pueblo de su abuela, donde se casa, después va hacia arriba persiguiendo al oso. Después vuelve, junto con los gitxatla, hasta el territorio en el estuario del Skeena: las dos versiones respetan cuidadosamente esta simetría. La versión de 1912 nos dice que Asdiwal, ya establecido más abajo que su lugar de nacimiento, empezó a perseguir la osa «que iba bajando». La versión de 1895 nos dice que Asiwa, casado y establecido en la parte alta cerca del pueblo de su abuela, el oso se lo llevó «hacia arriba». Estas diferencias se ven en la figura 3:

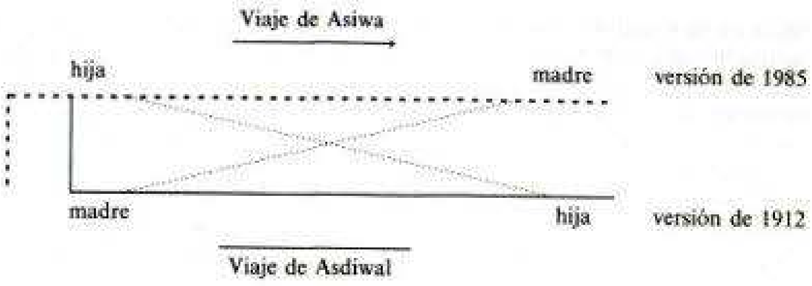


FIGURA 3

Esta construcción simétrica conlleva ciertas dificultades, que se habían pasado por alto en la versión de 1895. Sin lugar a dudas, implica que Asiwa fue recogido por los gitxatla en la parte alta del Nass, sin especificar cómo se las arreglaron para volver a su territorio en las islas del estuario del Skeena. Una descripción del viaje de vuelta por el Nass, sin lugar a dudas hubiera alterado la simetría entre las configuraciones espaciales como nos aparecen en las dos versiones. Pero ¿qué puede significar?

Recordemos cómo terminan las versiones de 1912 y 1916. En la primera, Asdiwal siente nostalgia por las montañas donde creció. Vuelve a ellas y su hijo se le une allí. Asdiwal muere en las montañas, convertido en piedra, un día cuando se va a cazar sin sus botas de nieve mágicas. En la versión de 1916, el olvido de Waux, que duplica el personaje de su padre, continuando la caza en sus terrenos, tiene otro fallo: no puede conseguir que su mujer le obedezca; ella no entiende sus órdenes. En consecuencia, se convierte en piedra como su padre, mientras que su mujer, llena de grasa, se quema y se convierte en pedernal.

Ahora bien, ¿cómo termina la versión de 1895? Después de deshacerse de sus malvados cuñados, a excepción del más pequeño, como en la versión de 1912, Asiwa vive feliz con su mujer de los gitxatla, en su pueblo, en la costa. Pero algunos años más tarde, desea ardientemente ver a los leones submarinos que lo trataron tan bien. Su hijo quiere saber porqué y qué le dieron los leones marinos para comer. Primero, Asiwa no quiere responder; después, abrumado con las preguntas, revela que le dieron de comer bacalao de roca, un pez espinoso de la familia de los escorpaénidos, *Sebastodes ruberrimus*, y aceite de pescado que, añade, era muy bueno, Después de pronunciar estas palabras, cae muerto, mientras le salen espinas de su estómago. Muere de esta manera porque dijo lo que había ocurrido entre los leones marinos, concluye el mito.

Este final sugiere varias cosas. De acuerdo con las versiones de 1912 y 1916, Asdiwal y su hijo Waux viven en las montañas, por las que Asdiwal sentía nostalgia. Ambos murieron mientras se adentraban en ellas, en una región sin explorar, nos especifica la versión de 1916, en una expedición de caza, lo que presenta a los héroes como los que traen la comida. Por otra parte, de acuerdo con la versión de 1895, Asiwa, que era al principio sólo un cazador de montaña, vive en la orilla del mar, quizá incluso en una isla, y muere por la nostalgia que

siente de su estancia entre los leones marinos, en el mar, donde, al echar tanto de menos la comida de los leones marinos, se le ve como un receptor de comida. La nostalgia de las montañas en un caso, aunque Asdiwal ha vivido dos veces mientras estaba casado cerca del estuario del Skeena y en la costa; nostalgia por el mar en el otro, aunque Asiwa ha vivido casado en la parte alta del Nass, «en las montañas» (Boas 1895a, pág. 287); estos finales presentan, entre los dos, la misma simetría estricta que los viajes respectivos atribuidos al héroe en versiones diferentes. Una vez más, este ejemplo confirma que los mensajes míticos retroactivamente determinan construcciones inversas a través de la oposición.

Respecto a estos dos mensajes, la muerte del héroe por la nostalgia que siente por el mar o la tierra, una muerte debida a la incapacidad de hacer una media entre los dos elementos, la versión del Nass ocupa una posición neutral. El viaje celestial que intenta el héroe falla; su estancia subterránea con los leones marinos no le hace arrepentirse, y termina sus días pacíficamente en la costa donde se casó. Entonces, se entiende porqué la versión de 1895 puede tener una relación simétrica con la de 1912 y 1916 y también ofrece puntos de convergencia con la versión del Nass, en la que la oposición entre los mensajes se ha anulado. Diferenciándose de las otras versiones del Skeena, la de 1895 sigue el mismo camino que la versión del Nass, tal como era, antes de alcanzar la llanura en la que presenta una imagen simétrica e invertida de la primera. (Sobre la tendencia de los mitos de la costa noroeste del Pacífico, para observar simultáneamente todas las soluciones posibles del mismo problema, cf. Lévi-Strauss 1972b.)

La versión de 1895 tiene otro aspecto de interés considerable. Nos permite precisar la posición semántica del *olvido* en los mitos. Recordemos que la versión de 1912 explica la muerte de Asdiwal por su descuido, y que la versión de 1916 también explica la muerte de su hijo Waux por un descuido que se intensifica por la no comprensión entre marido y mujer; por ello los dos mueren. Pero la versión de 1895 reemplaza el olvido con otro fallo: la indiscreción de Asiwa al revelar a su hijo el menú de la comida que compartió con los leones de mar. En el presente estado de nuestro conocimiento etnográfico de los tsimshian, no sabemos porqué esta revelación constituye un lapsus. ¿Estaba prohibido cocinar bacalao de roca en aceite de pescado? ¿o el fallo fue el comer las espinas, que estaban permitidas para los leones marinos, pero que podían estar prohibidas para los hombres, como lo estaba el salmón? O quizá ¿los leones marinos le habían prohibido a Asiwa que revelara cualquiera de los detalles de su viaje al mundo sobrenatural, donde se le había admitido para una protección especial? La solución a este problema, afortunadamente, no es necesaria para establecer el punto que nos interesa. Es suficiente que la versión de 1916 nos introduzca no sólo el olvido, sino el malentendido como una variante combinatoria del error, y que la versión de 1895 los reemplace a los dos por un acto de indiscreción. ¿Cómo son el olvido, el malentendido y la indiscreción parecidos, y en qué difieren? Y ¿podemos situarlos y determinar su relación en el campo semántico?

Vamos a definir la indiscreción, que consiste en decir algo a alguien que no deberíamos haberle dicho; es como un exceso de comunicación con otros. Así, el malentendido, que consiste en entender algo en vez de otra cosa que la que se quería decir, se puede definir como una carencia de comunicación, también con

otros. Podemos ver entonces el lugar del olvido en ese sistema. Es carencia de comunicación, no con otros, sino con uno mismo. Olvidar es no decirse a uno mismo lo que era capaz de decirse[33].

	INDISCRECIÓN	MALINTERPRETACIÓN	OLVIDO
Exceso/falta	+	–	–
Otros/uno mismo	+	+	–

FIGURA 4

El tema del olvido aparece muchas veces en cuentos y mitos, pero se tiende a considerarlo un «truco» que el narrador utiliza arbitrariamente para revivir un tema. Si la interpretación que se propone se pudiera generalizar, veríamos que podría ser algo completamente diferente. El olvido aparecería como una categoría verdadera del pensamiento mítico o, por lo menos, como una manera, dotada de un significado preciso, de esta categoría formada por la comunicación. Después de estas consideraciones de la versión de 1895, nos gustaría terminar con algunas afirmaciones sobre otro problema: el del matrimonio con los primos hermanos por parte materna, que hemos dicho que era típico no sólo entre los tsimshian, sino también en los poblados cercanos (Lévi-Strauss 1971b: 27). Un trabajo reciente y destacado de Rosman y Rubel parece establecer de forma convincente, con el estudio comparativo de las genealogías y ciclos de obligaciones en el potlatch, que si estos datos confirman el carácter preferencial del matrimonio con los primos maternos entre los tsimshian, este no es el caso de los haida y los tlingit, para los que el mecanismo del potlatch parece compatible sólo con una preferencia matrimonial por el primo paterno.

Pero, cualquiera que sea la práctica que se haya observado al final del siglo XIX y a principios del XX (sabemos, sin embargo, que las observaciones que utilizamos a menudo van más allá), los mitos entre los tlingit y los haida, así como entre los tsimshian, conceden la misma preferencia para el matrimonio con primos hermanos maternos. Hemos resumido y comentado sobre el mito tsimshian de la princesa que rehusó casarse con su primo. Como señala Boas, este mito también existe entre los tlingit y los haida. La versión haida de Skidegate nos ayuda poco, ya que no nos dice que la mujer es un familiar, y todo el cuento sucede en el país tsimshian (Swanton 1905: 354). Esto no nos quiere enseñar nada sobre los pueblos vecinos. Por otra parte, la versión de Masset (Swanton 1908: 654-655), que empieza entre los tlingit, es muy explícita acerca de las relaciones de parentesco entre los dos protagonistas, respectivamente el hijo de la hermana del padre y la hija del hermano de la madre, que el informante comenta: «Por entonces se casaban sólo con los hijos de sus tíos. No querían que otros cogieran las cosas que pertenecían a sus tíos. Así, un hombre no permitía que nadie más se casara con la hija de su tío. Así lo pensó Ga'ogal, el hijo del jefe local. Trabajaba para la hija de su tío. La hija de su tío también lo quería».

La versión tlingit (Swanton 1909b: 243) refleja la misma situación. Un joven indio, el hijo del jefe de cierto clan, quería casarse con su prima. Sin embargo, su padre y tío del chico, «quería que su hija se casara con algún gran jefe extranjero». Como el héroe espera alcanzar su propósito estableciendo sus derechos sobre los de la mujer de su tío, la madre de la joven que él amaba, ya que «en otros tiempos, cuando un hombre se casaba con una mujer que tenía una hija en edad de casarse, él se casaba con la hija también», el mito se refiere a esas familias de alto rango en que, de acuerdo con Swanton, Murdock y Laguna, un hombre que sucedía a su tío materno se casaba con su viuda, su hija, o ambas (Rosman y Rubel 1971: 40, n.° 3).

Un antiguo testimonio sugiere que, entre los tlingit, la preferencia del matrimonio con el primo paterno era sólo una consecuencia, aplicable al hombre, de una tendencia más general de elegir la esposa en el clan del padre; una tendencia que, en el caso de la esposa, llevaría a una fórmula de matrimonio simétrica e inversa.

> Los parientes de la joven están muy deseosos, en general, de casarla con alguien de la familia del padre. Puede ser un tío, primo o abuelo. El mismo principio sucede con los parientes del joven, que quieren casarle con alguna mujer o joven que sea pariente cercano de la familia de su padre. Puede ser su prima, o tía, o abuela. Estos matrimonios no sólo se les considera adecuados, sino que los nativos los desean más que otro tipo de matrimonios (Jones 1914: 128).

Vemos que, si los tlingit formulaban sus preferencias matrimoniales de esa forma, sería la elección de un primo paterno, cuando se trata de un hombre, pero sería un primo paterno para una mujer que prefiriese ser la esposa de un primo materno.

Un cuento tlingit nos dice que un joven haida fue abandonado por su prima materna tras contraer matrimonio, dejándole con su padre para que se pudiera casar en otro pueblo (Swanton 1909b: 242). También fue con la ayuda del padre que compensó a su primera mujer cuando ella reclamó una parte de sus posesiones. Esta insistencia del papel del padre sugiere que un matrimonio paterno podría haber seguido al matrimonio por parte materna del principio, y así, las dos formas estaban permitidas. Si añadimos que un mito tsimshian (Boas y Hunt 1916: 154) se refiere a un joven que le piden sus padres y todos sus tíos maternos que se case en el clan de su padre, contrario a las preferencias bien documentadas de casarse por línea materna, debemos admitir que existe cierta incertidumbre acerca de cómo pensaban estas poblaciones su sistema y lo ponían en práctica.

Estos hechos, de ninguna manera le quitan valor a la demostración de Rosman y Rubel. Pero sugieren que o 1) los dos modos de intercambio generalizado pueden existir entre los tlingit y los haida, incluso si uno presentaba un carácter excepcional; o 2) que aparece una cierta divergencia entre la ideología y la práctica, manifestando a su manera esta tensión entre las líneas a las que prestamos atención. Sin pretender que estuvieran asegurando su equilibrio por el solo mecanismo de los intercambios matrimoniales, estas sociedades han descansado en otros ciclos de prestaciones, basándose en los títulos y la propiedad. Esta es la razón por la que, incluso si la prevalencia del matrimonio por parte materna estuviera definitivamente reconocido entre los tlingit y los haida, no creemos que pudiera debilitar nuestras consideraciones previas sobre la precariedad de esta fórmula (Lévi-Strauss 1969a). Ya que esta precariedad intrínseca se haría incluso más manifiesta por el hecho de que las sociedades que han tenido éxito al hacer la fórmula más perdurable poseen otros mecanismos, políticos y económicos, de los que depende en gran medida su cohesión.

Publicado originalmente bajo el título «La Geste d'Asdiwal», en *Annuaire 1958-1959*, École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses (París, 1958), págs. 3-43. Reimpreso en *Les Temps Modernes*, N.° 179 (marzo de 1961).

[*Nota del traductor del libro original:* «La historia de Asdiwal» se publicó en «The Structural Study of Myth and Totemism» (Londres: Tavistock, 1968), traducido por N. Mann. Cuando el profesor Lévi-Strauss añadió su «Comentario final», hizo algunas modificaciones al texto francés de Asdiwal; respetando estas modificaciones, hemos usado la traducción de Mann en lo que nos ha sido posible.]

Notas

1. Hatsenas (Boas y Hunt 1912), Hadsenas (Boas 1895). Es un pájaro como el petirrojo (Boas y Hunt 1912: 72-73). De acuerdo con Boas, se pronuncia «hô, hô» y su nombre significa «suerte» y describe a un pájaro que se envió como mensajero de los cielos (1895a: 286). Nos recuerda al pájaro negro (*Ixoreus naevius*) que es sin lugar a dudas un pájaro de invierno, con un canto extraño y misterioso (Lévi-Strauss 1971b: 438-439, 447).

   En este trabajo, que no tiene pretensiones lingüísticas, la transcripción de los términos nativos se ha simplificado al máximo, manteniendo sólo las distinciones que son esenciales para evitar las ambigüedades de los términos citados.
2. El nombre de Asdiwal ciertamente tiene ciertas connotaciones. La forma del Nass, *Asihwil*, significa «el que cruza las montañas» (Boas y Hunt 1902: 226). Pero *Asdiwal* también significa «estar en peligro» (Boas y Hunt 1912: 257) y *Asewaelgyet*, un nombre diferente para una variedad especial del pájaro del trueno (Barbeau 1950, Vol. I: 144-145; Vol. II: 476).
3. El mapa de la página 479, más completo y preciso que el publicado en la edición anterior de este trabajo, fue donado amablemente por el profesor Wilson Duff, de la universidad de Columbia Británica en Vancouver, a quien quiero expresar aquí mi gratitud. Los nombres de los lugares se encuentran fácilmente, a pesar de que la transcripción es ligeramente diferente de la de Boas.
4. Swanton dice «Kinaginggeg, cerca de Metlakatla» (1952: 606); cf. Krause 1956: 214-215: *Kin-nach-hangik*, «en la península cerca de Fort Simpson».
5. Swanton dice *Kitkatla*, «en las islas Porcher» (1952: 607).
6. Boas dice *Ginadâiks*, «una de las nueve ciudades de los tsimshian» (Boas y Hunt 1912: 223); cf. *Kinnatôiks* «en la península Tsimshian, cerca de Fort Simpson» (Krause 1956: 214-215).
7. Para un resumen y un análisis comparativo de todos los textos que se han enumerado como refiriéndose a la avaricia del demiurgo, ver Boas y Hunt 1916: 636 y ss.

8. Como el animal mamífero que aparece en la mitología, y también porque en la mitología de la costa noroeste el ratón representa el animal terrestre y su nivel de vida más modesto, es decir, el de la vida doméstica. El ratón es, de hecho, el animal doméstico de la tierra. Con esta distinción, se le da la humilde ofrenda de la grasa que cuelga de los ornamentos de madera de las orejas cuando se echan en el fuego en su honor.
9. «El cariño del amo de los leones marinos y de toda su tribu se incrementó en gran medida» (Boas y Hunt 1912: 133).
10. Los tsimshian del grupo nisqa «miraron al río (Nass) para proveerse de comida, que consistía principalmente en salmón y pescado. Sin lugar a dudas, es debido a la gran cantidad de pescado que corre para desovar a principios de la primavera que el nombre Nass, que significa «el estómago del almacén de comida», se le ha puesto a este río» (Emmons 1910).
11. El aspecto doble, natural y sobrenatural de la oposición entre pico y valle, está ya en el mito, ya que la situación peligrosa a la que se enfrenta el héroe, es el resultado de un terremoto, que lo han causado los dioses (Cf. 165-166).
12. Como veremos después, el vacío aparente en el ciclo se explica porque en la historia de Waux, el hijo de Asdiwal, el final será el resultado de un matrimonio matriarcal que termina en una situación terminal: un marido y su mujer sin hijos.
13. El mismo Asdiwal heredó de su padre el ser ligero y rápido como un pájaro, cualidades que son ideales para un cazador que, de acuerdo con el pensamiento nativo, tenía que ser tan ligero como una pluma de pájaro (Boas y Hunt 1916: 403). El informador de Boas considera a Waux como el único hijo de Asdiwal (Boas 1916: 243). Esto es un error, ya que Asdiwal también tuvo un hijo en su tercer matrimonio (Boas y Hunt 1912: 123, 133, 135). Pero este punto no tiene importancia ya que el tercer matrimonio fue simplemente una repetición del segundo.
14. Sobre esto, ver el Volumen I de *Structural Anthropology*, Cap. XI, «El estudio estructural del mito».
15. El informador de Boas parece cometer un error que Boas sólo ha corregido parcialmente. En Boas y Hunt (1916), el texto es : «Antes de que su madre muriera, quería que su hijo se casara con una de sus primas, y él hizo lo que su madre quería» (p. 244). Así, podría ser la prima de la madre y no del hijo. El texto nativo correspondiente está en Durlach (1928: 124); vamos a ver una transcripción, simplificada: *na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde Iguolget a klâlda Igu-txaât.*

    El término de parentesco *txaâ* quiere decir la hermana del padre o los hijos del hermano de la madre, es decir, los primos hermanos. *Lgu-* es un diminutivo. El sufijo *-t* es un posesivo de tercera persona. En su resumen de la historia de Waux, Boas repite la frase: «Se casa con uno de los primos de su madre» (Boas y Hunt 1916: 825). Pero en su comentario corrige su interpretación al poner un ejemplo relacionado con todos los que cita de los matrimonios con un primo hermano de la parte materna: «El tipo normal de matrimonio, como se ha descrito en las tradiciones, es el de un hombre joven y la hija del hermano de su madre. Así...una madre le pide a su hija que se case con su primo (¶244)» (pág. 440). Ya que ¶244 sólo menciona el matrimonio de Waux, está claro que esta vez Boas rectifica le relación de parentesco, pero confunde el sexo del marido y la mujer. De aquí, aparece una nueva contradicción, porque esta prima podría ser la hija de la hermana del padre. El significado parece ser: antes de morir, su madre quería que se casara con una de sus primas.
16. Boas y Hunt (1916), pág. 411, en contradicción con pág. 401. Volveremos después a esta divergencia.
17. Al describir las ceremonias de matrimonio de los nisqa, contadas por otro informador, Boas explica que la lucha entre los dos grupos puede volverse tan violenta que se puede matar a uno de los esclavos: «Esto predice que la pareja nunca se separará» (Boas 1916: 531).

18. La doble visita de Asdiwal a los cielos, lo que contrasta con su única visita bajo tierra, parece querer aclarar mejor la analogía con la pesca del salmón. De hecho, su vuelta a los cielos es como una «cogida» en un anzuelo que se ha dejado en una abertura de los cielos, como el ritual de la pesca de salmón en la primavera, que se hace con un anzuelo a través de un agujero practicado en el hielo que todavía cubre el río.
19. Si nuestra interpretación es correcta, se debe admitir que la oposición explícita cielo/tierra se ha realizado aquí de una forma implícita, cielo/agua, que es la oposición más fuerte inherente en el sistema de los tres elementos como se han utilizado en el mito.

    Este sistema se puede representar con la fórmula siguiente. Tenemos que interpretar el signo : como «es a», el signo :: como «como», el signo > como «está arriba» y el signo / como «está opuesto a»:

    1. cielo : tierra :: tierra : agua
       que también se puede decir
    2. cielo > tierra > agua
       Entonces, la hipótesis que hemos establecido antes sobre la pesca de Asdiwal se puede verificar con la siguiente permutación:
    3. cielo : agua :: tierra : tierra
       que correspondería al segundo viaje sobrenatural de Asdiwal, donde la oposición al agua (tierra) se expresa en el viaje subterráneo. Entonces, perfectamente podemos poner
    4. cielo/tierra :: cielo/agua (donde agua sea «debajo del cielo»)
    5. tierra/agua :: tierra/tierra (donde tierra sea «bajo el suelo»)

    Pero esta duplicación del polo «tierra» sólo es necesaria por la asimilación, de forma velada, de la gran oposición entre el cielo y la tierra, a la oposición menor, todavía implícita, entre la tierra y el agua. Asdiwal es pescado como un pez de la tierra que se confunde con el elemento líquido, desde las alturas de un cielo descrito en términos celestiales como una «pradera verde y fértil».

    Desde el principio, el mito parece gobernado por una oposición particular que es más vital que las otras, incluso si no es inmediatamente perceptible: la que hay entre la tierra y el agua, que también es la más unida con los métodos de producción y la relación objetiva entre los hombres y el mundo. Aunque es formal, el análisis de los mitos de la sociedad verifica la primacía de las infraestructuras.
20. Ver la duda de Boas (1916: 401, 411-412). Incluso Garfield, que le dió mucha importancia al problema, no puede admitir la existencia de sucesión en la línea paterna (Garfield, Wingert y Barbeau, 1951: 17).
21. Falta información sobre otros peces. Pero se observa que en Boas 1895a, entre los leones marinos, el héroe se ha comido sus espinas, ya que al final salen de su estómago, causándole la muerte.
22. «Lakkulzap o Greenville»; «Gitwinksilk (Gitwinksihlt) está río arriba, en el cañón, en el mapa, en M. Barbeau (1950).
23. «Greenville (laxqaltsa'p)...» (Sapir 1915: 2). De acuerdo con Sapir, los gitwankcitlku, «el pueblo del lugar donde viven los lagartos», del tercer grupo nisqa, empezando desde abajo.
24. «Gitxaten'n, el pueblo de las trampas de pescado» (Sapir 1915: 3); Gitrhatin, en la boca del estuario, y abajo del cañón. Parece ser el mismo lugar que el que se llama Laxqaltsap (Barbeau 1950: mapa).

25. Esto es, de todas formas, lo que el mito afirma enfáticamente, pero no se dice el nombre del pueblo de la más joven.
26. «Unas cuantas bayas», en Boas 1895.
27. Muchos mitos recogen la pérdida del salmón por su naturaleza, gracias a que los hombres han rechazado un trozo de pescado mohoso; o ante su disgusto al descubrir que, la madre salmón, cría por su canal excretorio.
28. «El cazador de mar requiere un entrenamiento bastante diferente del del cazador de montaña» (Boas y Hunt 1916: 403).
29. «Las mujeres salen juntas con una canoa o van a pasear en los bosques para coger bayas» (Boas y Hunt 1916: 404).
30. La mujer más joven, representando una fertilidad prospectiva, muestra un carácter marcadamente femenino; en la mujer mayor, no está tan marcado. La joven siempre debe estar en la posición de la tierra en la versión del Skeena, porque va a dar a luz a Asdiwal, jefe de las montañas y cazador de la tierra; esto también es cierto en la versión del Nass por la misma razón, y también por el carácter estrictamente femenino de las recogedoras de bayas, que cogen el alimento de la tierra. Cf. «Mientras los hombres traen toda la comida de los animales excepto los moluscos, las mujeres recogen bayas y raíces y moluscos» (Boas y Hunt 1916: 52, 404).
31. Está claro que Goddard (1935) se equivocó al atribuir sólo dos divisiones exogámicas a los nisqa, en vez de cuatro (cf. Sapir 1915: 3-7). Este error, probablemente, se puede explicar, probablemente, por el hecho de que los nisqa, vecinos de los tlingit, creen que es necesario aplicar la regla del mínimo común múltiplo a su organización social más que los tsimshian; así que las leyes de la exogamia deben respetarse en los matrimonios con extranjeros.
32. Boas y Hunt ponen como ejemplo treinta y un pares de «partículas locales» en oposiciones del siguiente tipo: arriba/abajo; dentro/fuera de; hacia delante/ hacia detrás, etc. (1911: 300-312).
33. Siguiendo una clase que se dio en febrero de 1973 en Vancouver, donde presenté esta interpretación, la Sra. Hilda Thomas, de la universidad de Columbia Británica sugirió que la nostalgia, como opuesta al olvido, se podría definir como un exceso de comunicación con uno mismo y así ilustró la combinación cuarta y última: +, −.

Referencias

Barbeau, M.: *Totem Poles*. National Museum of Canada, *Anthropological Series, 30*, Bulletin 114, 2 vols. Ottawa, 1950.
Beynon, W.: «The Tsimshians of Metlakatla», *American Anthropologist*, new series, Vol. XXXXIII, 1941.
Boas, F.: «Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas», en *Sonder-Abdruck aus den Verhandlunge der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1891-1895*. Berlin, 1895a.
Tsimshian Texts. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin N.° 27. Washington, D.C., 1902.
Boas, F., y Hunt, G.: *Tsimshian Texts*. Publications of the American Ethnological Society, n.s., III. Leyden, 1912.
Tsimshian Mythology. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 31st Annual Report, 1909-1910. Washington, D.C., 1916.
Emmons, G. T.: «Niska», in *Handbook of American Indians North of Mexico*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin N.° 30, 2 vols. Washington, D.C., 1910.

Garfiedl, V. E.: *Tsimshian Clan and Society*. University of Washington Publications in Anthropology, VII, N.° 3. Seattle, 1939.
Garfield, V. E., y Wingert, P. S.: *The Tsimshian Indians and their Arts*. Seattle, 1966.
Garfield, V. E., Wingert, P. S., y Barbeau, M.: *The Tsimshian: Their Arts and Music*. Publications of the American Ethnological Society, XVIII. New York, 1951.
Goddard, P. E.: *Indians of the Northwest Coast*. The American Museum of Natural History Handbook Series N.° 10. New York, 1935.
Jones, J. F.: *A Study of the Thlingets of Alaska*. New York, 1914.
Krause, A.: *The Tlinget Indians: Results of a Trip of the Northwest Coast of America and the Bering Straits*, trans. E. Gunther. Seattle, 1956.
Lévi-Strauss, C.: «The Structural Study of Myth», from *Structural Anthropology*, vol. 1. New York, 1958.
The Elementary Structures of Kinship, trans. J. H. Belle and J. R. von Sturmer, ed. R. Needham. Boston. (Original French ed., 1949), 1969a.
«The Story of Asdiwal» en *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. E. Leach. London. (Original French ed., 1958), 1971b.
«Compte-rendu de M. Detienne: Les Jardins d'Adonis». *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, XII, N.° 4, 1972b.
Malinowski, B.: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vols. New York, 1922.
Richards, J. F.: «Cross Cousin Marriage in South India», *Man*, XIV, 1914.
Rosman, A., y Rubel, P.: *Feasting with Mine Enemy*. New York, 1971.
Sapir, E.: *A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians*. National Museum of Canada, Bulletins of the Canada Department of Mines, Geological Survey, XIX. Ottawa, 1915.
Swanton, J. R.: *Haida Texts and Myhs*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin N.° 29, Washington, D.C., 1905.
Haida Texts. Memoirs of the American Museum of Natural History, XIV. New York, 1908.
Contribution to the Ethnology of the Haida. Memoirs of the American Museum of Natural History, VII. New York, 1909a.
Tlingit Myhs and Texts. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin N.° 39. Washington, D.C., 1909b.
Indian Tribes of North America. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin N.° 145. Washington, D.C., 1952.
Wedgewood, C. H.: «Cousin Marriage» en *Encyclopaedia Britannica*, 1928.

Victor W. Turner 1920-1983

Antecedentes

Victor Turner vivió en una época fructífera de la antropología y, durante mucho tiempo, se mantuvo en el primer puesto. Su educación en la universidad de Londres le permitió ir a la universidad de Manchester, donde Max Gluckman había fundado un nuevo departamento de antropología. Al cabo de muy poco tiempo, este departamento consiguió prestigio como uno de los mejores lugares donde estudiar.

Como muchos otros miembros de este departamento, Turner siguió la ruta de «Rhodes-Livingstone». El instituto Rhodes-Livingstone lo estableció el Gobierno colonial británico en los años 40 y 50 en Lusaka, en lo que hoy se conoce como Zambia. La idea del «gobierno indirecto» fue un principio importante que aportó luz al colonialismo británico en aquel momento, y un número de antropólogos, muchos de ellos influyentes, trabajaron en el área: Max Gluckman, Elisabeth Colson, Clyde Mithcell, John Barnes, Theo van Velson y Victor Turner.

Turner era un escocés, nacido en Glasgow. Se casó con Edith Brocklesby Davis en 1943 cuando terminó su graduación en Manchester en 1955, trabajó, junto con otros, en ese departamento.

En 1961-1962, mientras era becario en el Institute for Advanced Study in the Behavioral Sciences en Stanford, Turner empezó a pensar en la idea de ir a Estados Unidos. En 1964, se decidió. Durante cuatro años, trabajó como profesor en

Cornell; después se fue de la Universidad de Chicago en 1968 y, en 1977, fue a la universidad de Virginia, en Charlottesville, donde murió de un ataque cardiaco en diciembre de 1983.

La esquela necrológica de Turner, que escribió la antropóloga Mary Douglas, en RAIN, en la hoja informativa del Instituto Real de Antropología, señalaba que el trabajo de Turner se había centrado en cuatro ideas: 1) los significados rituales son códigos de significados sociales; 2) tales códigos rituales tienen influencias inmensas en la mente; 3) lo que se puede llamar «drama social», es decir, modelos repetitivos de actividades; y 4) lo que llamó «liminalidad», la forma en que mucha gente sobrepasa las limitaciones que establecen sus sociedades.

Vic Turner era una parte integral de la antropología británica y, sólo poco tiempo después, de la antropología norteamericana. Su trabajo de campo sobre los ndembu es un clásico. Esta experiencia le dió la clase de epicentro que irradian las ideas fértiles. A su vez, lo que hizo con estas ideas le dió un epicentro importante para la antropología simbólica. Sus estudios sobre el ritual y su interés permanente sobre la vida mental de muchas culturas, le ha puesto en una posición central en el pensamiento antropológico.

Introducción

La antropología ha estado durante mucho tiempo interesada en la naturaleza de la estructura social y su relación con el individuo. Los trabajos de Spencer y Durkheim ilustran la importancia del problema en el pensamiento antropológico. Spencer utilizó el término superorgánico para describir su punto de vista de esta relación, y Durkheim utilizó el concepto de solidaridad. Ambos autores vivieron en una época o lugar donde el concepto de cultura no se utilizaba. Dos palabras que utilizaba Turner, liminalidad y communitas, hacen que volvamos al problema de la relación entre el individuo y la estructura social. La comprensión de estas dos palabras nos aporta una idea del planteamiento de Turner de la antropología.

Turner empezó siguiendo la posición de van Gennep, de que un rito de paso acompaña cada uno de los nuevos status que se adquieren por razones culturales o por la edad. Un rito de paso es un proceso tripartito que incluye: 1) la separación del individuo de uno de sus status sociales previos, 2) el limen o fase del umbral y 3) la reagrupación del individuo en un nuevo status. La «liminalidad», el segundo paso, es un estado experimentado por el individuo durante un rito de paso. Es una condición de no ser miembro completo de un status. Durante el paso liminal de moverse de una posición social a la siguiente, el individuo se encuentra separado de su status anterior, pero no es una parte completa del siguiente. La liminalidad, nos dice Turner, desarrolla la communitas.

Turner acepta la definición de Merton de la estructura social como «disposiciones modeladas». Estas disposiciones, de acuerdo con Turner, no tienen sentido sin la communitas. La «communitas» es la perspectiva ideal de una cultura, o como lo dice Turner, un enfoque «edénico» de la sociedad. La acción social está dirigida a la consecución de este objetivo utópico. La liminalidad prepara al individuo para la comunidad. Cuando el individuo se convierte en un miembro pleno de su status en el último estado del rito de paso, ha absorbido la communitas y es capaz de participar plenamente en la acción social. Ha aprendido los aspectos edénicos de su nuevo status a través del proceso de la liminalidad. Finalmente, «societas» (o sociedad), es el proceso que engloba la estructura social y la communitas.

La estrategia de Turner consiste en enfocar la sociedad no sólo como una estructura social, como lo hacen Radcliffe-Brown o Lévi-Strauss, sino como si fuera algo más, principalmente la combinación de lo estructural y lo ideológico. Su punto de encuentro en el proceso, lo liminal, sitúa el compromiso del individuo en la communitas. Es, por supuesto, la dedicación a la communitas, lo que le da dirección a la estructura social, que le permite funcionar. Lo interesante de los argumentos de Turner es que, como Spencer o Durkheim, él no utiliza el concepto de cultura. Turner nos dice que sin lo cultural, el aspecto estructural-social de la sociedad no se puede poner en práctica. Es la «communitas», tal como está incorporada en el individuo, lo que le da una dirección a la estructura social. Este es un punto que vale la pena recordar siempre.

28. Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas [1]*

Este capítulo trata del estudio de una modalidad de la interrelación social que he llamado «communitas» en mi libro *The Ritual Process* y que opongo al concepto de la estructura social. Communitas es un hecho de la experiencia de cada uno; aún así, no la han considerado los científicos sociales como un objeto de estudio acreditado o coherente. Es, sin embargo, central para la religión, literatura, drama y arte, y sus indicios se pueden encontrar profundamente arraigados en la ley, ética, familia e incluso en economía. Se puede observar en los ritos tribales de paso, en los movimientos milenarios, en los monasterios, en la contracultura, y en incontables ocasiones informales. En este capítulo intentaré definir más explícitamente lo que quiero decir por «communitas» y por «estructura». Es necesario decir algo acerca de la clase de fenómeno cultural que me sorprendió en esta búsqueda de la communitas. Tres aspectos culturales parecen ser adecuados para los símbolos rituales y las creencias de tipo no social-estructural. Se pueden describir como liminalidad, intrusismo e inferioridad estructural.

La liminalidad es un término que se ha tomado de la formulación de *rites de passage* de Arnold van Gennep, que acompañan cada cambio de estado o posición social, o ciertos estados de la edad. Están marcados por tres fases: separación, margen, o limen, el nombre latino para umbral, que da idea de la gran importancia de los umbrales, reales o simbólicos, en la mitad de los ritos, aunque *cunicular*, «estar en un tunel», describiría mejor la calidad de esta fase en muchos

* Reimpreso de Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974). Copyright Victor Turner y el editor. [Primera lectura realizada en la conferencia de Dartmouth College sobre Mito y Ritual. Agosto de 1967, y publicado en primer lugar y revisado en *Worship* 46 (agosto-sept. 1972): 390-412; (oct.):432-494.]

casos, su naturaleza oculta, su misteriosa oscuridad algunas veces, y la vuelta a la agregación.

La primera fase, la separación, conlleva la conducta simbólica, que significa la separación del individuo o del grupo a partir de un punto fijado con anterioridad en la estructura social o de un grupo establecido de condiciones culturales, «un estado». Durante el período liminal intermedio, el estado del sujeto ritual, es decir, el «pasajero» o «liminal», es ambiguo, ni aquí ni allí, en medio y entre todos los puntos fijos de clasificación; pasa por un dominio simbólico que tiene pocos o ninguno de los atributos de su estado pasado o futuro. En la tercera fase se consuma el paso, y el sujeto ritual, el neófito o principiante, vuelve a entrar en la estructura social, y a menudo, pero no siempre, en un nivel de status más alto. La degradación social sucede de la misma manera que la elevación. Los juicios militares y las ceremonias de excomunión crean y representan descensos, no elevaciones. Los rituales de excomunión se hacían en el nártex o pórtico de una iglesia, no en la nave o parte principal, de donde se explulsaba a los excomulgados simbólicamente. Pero, en la liminalidad, el simbolismo casi en todos los lugares indicaba que el primerizo (*initiare*, «empezar»), el novicio (*novus*, «nuevo», «fresco») o neófito (νεος-φυτον, «casi mayor») es estructuralmente si no físicamente invisible respecto a sus definiciones y clasificaciones de los estándares de cultura. Se le ha desposeído de los atributos exteriores de la posición estructural; se le ha apartado de los principales campos de la vida social en una casa de reclusión o campo, y reducido a la igualdad con sus compañeros principiantes, sin tener en cuenta sus status pre-rituales. Querría decir que es en la liminalidad donde emerge la communitas, si no como una expresión simultánea de sociabilidad, por lo menos con una forma cultural y normativa, enfatizando la igualdad y camaradería como normas, antes que generar communitas espontáneas y existenciales, aunque, por supuesto, la communitas espontánea emerge en muchos casos de una iniciación ritual prolongada.

A la vez que el estado de liminalidad de en medio-entre, existe un estado de intrusismo, que se refiere a la condición de estar fuera de los acuerdos estructurales de un sistema social dado permanentemente y por atribución, o estar apartado situacionalmente o temporalmente, apartarse voluntariamente de la conducta y status que ocupan los miembros de ese sistema. Estos intrusos incluirían, en culturas diferentes, los shamanes, los adivinos, los mediums, los sacerdotes, los que están recluidos monásticamente, los hippies, los vagabundos y los gitanos. Se tendrían que distinguir de los marginados, que son miembros, por atribución, opción, propia definición o realización, de dos o más grupos cuyas definiciones sociales y normas culturales son diferentes, e incluso opuestas, unas a las otras (ver Stonequist, Thomas y Znaniecki). Se podrían incluir los extranjeros emigrantes, los norteamericanos de segunda generación, las personas con origen étnico mezclado, los nuevos ricos, que son marginados móviles, los ricos venidos a menos, que son marginados móviles en dirección hacia abajo, emigrantes del campo a la ciudad y mujeres con un papel cambiado, no tradicional. Lo que es interesante acerca de los marginados es que ellos, a menudo, miran a su grupo de origen, el llamado grupo inferior, para la communitas, y al grupo más prestigioso en el que viven y en que aspiran a un status superior como su grupo estructural de referencia. Algunas veces se convierten en críticos radicales de la estructura desde la perspectiva de la communitas; otras veces tienden a negar la ligazón efectivamente más cálida e igualitaria de la communitas. Normalmente, son personas muy conscientes y pueden producir un número desproporcionadamente alto de escritores, artistas y filósofos. El concepto de David Riesman de marginación «secreta», donde están las personas que fallan subjetivamente a la hora de sentir las identidades que se esperan de ellos, parece sobrepasar el concepto (1954:154). Los marginados, como los liminales, están también en medio y entre, pero al contrario que los liminales rituales, no tienen nada que les asegure una resolución estable de su ambigüedad. Los liminales rituales, a menudo, se mueven a un status superior, y, el hecho de que no tengan status temporalmente, es un «ritual», un «como si», o un despegue de «hacer creer» que viene dictado por los requisitos culturales.

El tercer aspecto importante de la cultura que le concierne al estudioso de la religión y el simbolismo es la «inferioridad estructural». Este tema también puede ser absoluto o relativo, permanente o pasajero. Especialmente en los sistemas de casta o clase de la estratificación social, nos encontramos con el problema del status inferior, de los proscritos, de los trabajadores no cualificados, los *harijan* y los pobres. Alrededor de los pobres se ha creado una mitología muy rica, así como el género «pastoral» de la literatura (de acuerdo con W. Empson); y en el arte y la religión, el campesino, el mendigo, el *harijan*, los «hijos de Dios» de Gandhi, los que son rechazados y despreciados en general, se les ha asignado la función simbólica de representar a la humanidad, sin cualificaciones o características de status. Aquí lo más bajo representa a los humanos; el caso extremo nos ayuda a ver cómo es el total. En muchas sociedades tribales o analfabetas, sin casi estratificaciones en las líneas de clase, la inferioridad estructural a menudo aparece como algo valioso, aunque el esfuerzo estructural esté opuesto dicotómicamente a la debilidad estructural. Por ejemplo, muchas sociedades africanas se han formado por extranjeros poderosos que han conquistado a los indígenas. Los invasores controlan el poder político, como el trono, el gobierno provincial y el cabeza de estado. Por otra parte, a los indígenas, a través de sus líderes, se les ha considerado como que tienen un poder místico sobre la fertilidad de la tierra y todo lo que hay sobre ella. Estos pueblos autóctonos tienen poder religioso, el «poder de los débiles», opuesto al poder jurídico-político de los fuertes, y representan la tierra no dividida opuesta al sistema político con su segmentación interna y jerarquías de autoridad. El modelo de un todo no diferenciado, cuyas unidades son seres humanos, se opone al sistema diferenciado, cuyas unidades son status y papeles, y donde la persona social se segmenta en posiciones dentro de una estructura. Esto nos recuerda esas nociones gnósticas de una «caída» no terrena en la que una «Forma Humana Divina» originalmente no dividida, se dividió en funciones contrarias, cada una incompletamente humana y dominadas por una sola tendencia, «intelecto», «deseo», «habilidad», etc., sin ningún balance armónico con las otras.

Un contraste similar se podría encontrar en sociedades basadas primariamente en parentesco, entre la línea *legal* «dura» de ascendencia, por parte materna o paterna, a través de la que pasan la autoridad, propiedad y posición social; y la parte de la familia «afectiva», «suave» por el padre de la llamada «afiliación

complementaria», la parte de la madre en los sistemas patriarcales, la parte del padre en los sistemas matriarcales. A esta *parte*, distinta de la *línea* legal, se le atribuye muchas veces poder místico sobre los bienes totales de una persona. Así, en muchas sociedades patriarcales, el hermano de la madre puede maldecir o bendecir al hijo de su hermana, pero no tiene poderes legales. En otras, la familia de la madre puede actuar como santuario contra la severidad del padre. Un hombre es, en cualquier caso, más claramente un individuo relacionado con su tipo de filiación complementaria, o lo que Meyer Fortes llama «el lado sumergido del descenso» (1949: 32) que lo que está con su familia lineal, para quien es un manojo de derechos jurídicos y obligaciones.

En este capítulo examinaré varios aspectos de la relación existente entre la liminalidad, el intrusismo y la inferioridad estructural, y mostraré algo de la relación dialectal entre communitas y estructura. Pero si vamos a decir que un proceso como la ritualización tiende a ocurrir frecuentemente en los intersticios o bordes de algo, tenemos que tener bastante claro lo que es ese algo. ¿Qué es la estructura social? La palabra estructura se utiliza comunmente en todas las ciencias analíticas, incluso en la geología, que es principalmente taxonómica o descriptiva. Evoca imágenes arquitectónicas, de casa que espera a sus habitantes, o puentes con puntales o pilotes; o podría evocar la imagen burocrática de mesas con agujeros de pájaros, siendo cada agujero un status, y algunos más importantes que otros.

Las ciencias sociales, como la biología, son en parte analíticas y en parte descriptivas; lo que tiene como resultado la amplia variación respecto al significado de estructura en el trabajo de los antropólogos y los sociólogos. Algunos consideran la estructura primariamente como una descripción de modelos repetidos de acción, es decir, de una uniformidad de acción u operación, de algo que podemos observar empíricamente y también medirlo. Este punto de vista, representado más claramente por el trabajo de Radcliffe-Brown y sus seguidores británicos, lo ha criticado severamente Lévi-Strauss, que mantiene que las estructuras sociales son «entidades independientes de la propia conciencia de los hombres (aunque de hecho gobiernan la existencia de los hombres)» (1963:121). Todo lo que se puede observar directamente en las sociedades, nos dice, son «series de expresiones, cada una parcial e incompleta, de la misma *estructura* subyacente, que reproducen en varias copias sin terminar nunca sus realidades». Lévi-Strauss nos dice que

> ...si la estructura se puede ver no será en el...nivel empírico, sino en uno más profundo, que antes no hemos observado; el de esas categorías inconscientes que tenemos la esperanza de alcanzar, al juntar dominios que, primero, parecen desconectados; por una parte, el sistema social como funciona realmente, y, por la otra, la forma en que, a través de sus mitos, sus representaciones rituales y religiosas, los hombres intentan esconder o justificar las discrepancias entre su sociedad y su imagen ideal que encubren [1960:53].

Critica a Radcliffe-Brown por su «ignorancia de las realidades escondidas» y por creer que la estructura pertenece al orden de la observación empírica, cuando de hecho está detrás de esto.

Pero no es con el concepto de estructura «social», realmente estructura cognitiva, con lo que me gustaría empezar este análisis. Ni tampoco quiero proponer el concepto de estructura como «categorías estadísticas», o considerar lo «estructural» como lo que Edmund Leach ha llamado «el resultado estadístico» de elecciones individuales múltiples. El punto de vista de Sartre de la estructura como «una dialéctica compleja de la libertad y la inercia» donde «la formación y mantenimiento de cada grupo es contingente de la libre unión de cada individuo en sus actividades comunes» (L. Rosen sobre Sartre en «Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre», 1971: 281) está más cerca de mi propia posición teórica, aunque no es lo que yo quiero decir cuando hablo de estructura. Lo que intento decir como estructura social aquí, y lo que se considera implícitamente como la estructura de orden social en muchas sociedades, no es un sistema de categorías inconscientes, sino que, dicho simplemente, con las palabras de Robert Mertonian, «los arreglos modelados de grupos de papeles, grupos de status y secuencias de status» conscientemente reconocidos y operativos regularmente en una sociedad dada. Están ligados con normas y sanciones legales y políticas. Por «grupos de papeles» Robert Merton designa «las acciones y relaciones que aparecen en un status social»; los «grupos de status» se refieren a una congruencia probable de varias posiciones ocupadas por un individuo; y las «secuencias de status» significan la sucesión probable de las posiciones ocupadas por el individuo a través del tiempo. Así, para mí, la liminalidad representa el punto medio de transición en una secuencia de status entre dos posiciones; el intrusismo se refiere a acciones y relaciones que no aparecen en un status social reconocido sino que se originan en el exterior de éste, mientras el status inferior se refiere al escalón más bajo en un sistema de estratificación social en que recompensas desiguales se ofrecen a posiciones diferenciadas funcionalmente. Un «sistema de clase», por ejemplo, sería un sistema de este tipo.

Sin duda, el concepto de Lévi-Strauss de la «estructura social inconsciente» como una estructura de relaciones entre los elementos del mito y los rituales, debemos tenerlos en cuenta cuando consideremos los fenómenos rituales liminales. Aquí tendremos que detenernos para considerar una vez más la diferencia entre estructura y communitas. Implícita o explícitamente, en las sociedades de todos los niveles de complejidad, hay un contraste entre la noción de sociedad como un sistema diferenciado, segmentado de posiciones estructurales, que pueden o no estar estructuradas en una jerarquía, y la sociedad como un todo homogéneo, no diferenciado. El primer modelo se aproxima al cuadro preliminar que he presentado como «estructura social». Aquí las unidades son status y papeles, no individuos humanos concretos. El individuo está segmentado en los papeles que hace. Aquí la unidad es lo que Radcliffe-Brown ha llamado la *persona*, la máscara del papel, no el individuo puro. El segundo modelo, communitas, a menudo aparece culturalmente como un estado edénico, paradisiaco, utópico o milenario, para cuya consecución se debería dirigir la acción religiosa o política, personal o colectiva. La sociedad se ve como una communitas de compañeros libres e iguales, de personas. «Societas» o la «sociedad», como todos la experimentamos, es un proceso que envuelve la estructura social y la communitas, separadamente y unida en proporciones variables.

Incluso donde no hay un relato mítico o pseudohistórico de tales asuntos, se deben realizar los rituales en lo que la conducta igualitaria y cooperativa es característica, y en lo que las distinciones seculares de rango, oficio y status están temporalmente en suspensión o consideradas como irrelevantes. En estas ocasiones rituales, los antropólogos que previamente, de las observaciones repetidas de la conducta y entrevistas con los informadores en situaciones no rituales, han construido un modelo de la estructura socioeconómica, no pueden dejar de observar cómo las personas profundamente divididas una de la otra en el mundo secular o no religioso, sin embargo en ciertas situaciones rituales cooperan conjuntamente para asegurar lo que se cree el mantenimiento de un orden cósmico que supera las contradicciones y conflictos inherentes en el sistema social mundano. Aquí tenemos un modelo de communitas no establecido, un modelo operacional. Prácticamente todos los rituales de cualquier longitud y complejidad representan un pasaje de una posición, constelación o dominio de una estructura a otra. Respecto a esto, debe decirse que poseen «estructura temporal» y que están dominados por la noción de tiempo.

Pero, al pasar de estructura a estructura, muchos rituales pasan por la communitas. Communitas siempre ha sido considerada o representada por los actores como una condición atemporal, un eterno ahora, como un «momento dentro y fuera del tiempo», o como un estado al que no se puede aplicar el punto de vista estructural. Frecuentemente, este es el carácter de por lo menos, parte de los períodos de reclusión que se han encontrado en muchos ritos de iniciación prolongados. También sucede, lo he observado, en los viajes de peregrinaje de muchas religiones. En la reclusión ritual, por ejemplo, un día es el mismo que otro durante semanas. Los novicios en iniciaciones tribales se despiertan y se acuestan a ciertas horas, a menudo al salir o ponerse el sol, como la vida monástica en el cristianismo o el budismo. Reciben instrucción en la ciencia tribal o en cantar y bailar, de los más mayores o adeptos, al mismo tiempo. Durante el resto del día, deben cazar o hacer trabajos rutinarios, con la supervisión de los más mayores. Cada día es, en cierto sentido, el mismo día, un mandato largo o repetido. Así, la reclusión y la liminalidad pueden tener lo que Eliade llama «una época de maravillas». Figuras enmascaradas, representando a los dioses, antepasados o poderes telúricos les pueden parecer a los novicios o neófitos formas grotescas, mostruosas o maravillosas. A menudo, pero no siempre, se recitan los mitos explicando el origen, atributos y conducta de esos habitantes extraños y sagrados de la liminalidad. De nuevo, tal vez se enseñen los objetos sagrados a los novicios. Puede que sean bastante simples en su forma, como el hueso, peonza, pelota, tambor, manzanas, espejo, abanico y vellón de lana que está expuesto en los misterios eleusinos menores de Atenas. Tales objetos sagrados, individualmente o en distintas combinaciones, pueden ser el fundamento de las interpretaciones hermenéuticas o religiosas, algunas veces como mitos, algunas veces como expresiones gnómicas tan enigmáticas como los símbolos visibles que intentan explicar. Estos símbolos, visuales y orales, operan culturalmente como mnemotecnia, o como los ingenieros de telecomunicaciones no podrían pensar, como «recipientes de almacenamiento» de información, no acerca de técnicas pragmáticas, sino acerca de cosmologías, valores y axiomas culturales, ya que el

conocimento profundo de una sociedad se transmite de una generación a otra. Esta técnica, en el lugar de «un lugar que no es un lugar, y de un tiempo que no es un tiempo», como el folclorista y sociólogo galés Alwyn Rees me describió el contexto de la expresión céltica-barda, es la más necesaria en las culturas sin escritura, donde todo el depósito cultural se tiene que transmitir a través del diálogo o por la observación repetida de modelos y artefactos de conducta estandarizados. Me estoy empezando a preguntar si no es la estructuración de los elementos no funcionales en los modelos del mito y el ritual lo que preserva tales elementos a través de los siglos, hasta que encuentran un medio socioeconómico en el que se puedan convertir en funcionales de nuevo —como el repetido Cruzob en la organización social precolombina maya en Quintana Roo durante la guerra de las castas en el Yucatán del siglo XIX, descrito por Nelson Reed en su excitante libro *The caste War of Yucatan*. Situaciones liminales son las ocasiones en que una sociedad *toma consciencia de ella misma*, o mejor donde, en un intervalo entre su incumbencia de posiciones fijas específicas, los miembros de esta sociedad pueden obtener una aproximación, aunque sea limitada, al punto de vista global del lugar del hombre en el cosmos y su relación con otras clases de entidades visibles e invisibles. También en el mito y el ritual, un trayecto experimentado individual puede aprender el modelo total de las relaciones sociales que están incluidas en su transición y cómo esta cambia. Puede también aprender la estructura social en la communitas. Este punto de vista no depende de la enseñanza explícita, en las explicaciones verbales. En muchas sociedades parece que sea bastante el que los neófitos aprendan a ser conscientes de las múltiples relaciones que existen entre lo *sacro* y otros aspectos de su cultura, o que aprendan de las posiciones de los símbolos sagrados en una estructura de relaciones —los que están arriba, los que están abajo; los que están a la izquierda, los que están a la derecha; los que están dentro, los que están fuera; o a partir de sus atributos más destacados, como el sexo, color, textura, densidad, temperatura, como los aspectos críticos del cosmos y la sociedad están interrelacionados y la jerarquía de estos modos de interrelación. Los neófitos pueden aprender lo que Lévi-Strauss llama los «códigos sensoriales», que están por debajo de los detalles del mito y el ritual y los homólogos entre los sucesos y los objetos descritos en códigos diferentes, visuales, auditivos y del tacto. El medio aquí es el mensaje, y el medio no es verbal, aunque a menudo está meticulosamente estructurado.

Se puede observar de todo esto que hay una cierta inadecuación en el contraste que he trazado entre los conceptos «estructura» y «communitas». Claramente, la situación liminal de la communitas está envuelta en una estructura de cierto tipo. Pero esta no es una estructura social con el sentido que le da Radcliffe-Brown, sino una de símbolos e ideas, una estructura de instrucción. No es difícil detectar una estructura de Lévi-Strauss, una manera de inscribir en las mentalidades de los neófitos reglas generativas, códigos, y medidas con lo que pueden manipular los símbolos del discurso y la cultura para darles cierto grado de inteligibilidad sobre una experiencia que perpetuamente deja atrás las posibilidades de la expresión lingüística y cultural. En esto, podemos encontrar lo que Lévi-Strauss llamaría «una lógica concreta», y detrás de esto hay, de nuevo, una estructura fundamental de la mentalidad humana o incluso del mismo cerebro

humano. Para implantar esta estructura instruccional en la mente de los neófitos, parece ser necesario que tienen que dejar atrás los atributos estructurales en el sentido social, legal o político del término. Las sociedades más simples parecen pensar que una persona que no tenga temporalmente status, propiedad, rango u oficio, puede recibir la gnosis tribal o sabiduría oculta, que de hecho es el conocimiento de lo que la gente de la tribu considera como la estructura profunda de la cultura y, sin lugar a dudas, del universo. El contenido de tal conocimiento, por supuesto depende del grado de desarrollo científico y técnico, pero como argumenta Lévi-Strauss, la estructura mental «salvaje» que se puede separar del argumento palpable de lo que muchas veces nos parece modos curiosos de la representación simbólica, es idéntica a nuestra propia estructura mental. Mantiene que compartimos con los hombres primitivos los mismos hábitos mentales de pensamiento en términos de discriminaciones binarias u oposiciones; como ellos, también, tenemos reglas, incluyendo las reglas estructurales profundas, que gobiernan la combinación, segregación, mediación y transformación de las ideas y relaciones.

Los hombres que están trabajando en la estructura jurídico-política, pública y consciente, no pueden planear y especular con las combinaciones y oposiciones del pensamiento; están demasiado crucialmente envueltos en las combinaciones y oposiciones de la estructura y estratificación social y política. Están en el calor de la batalla, en la arena, compitiendo en su oficio, participando en los feudos, facciones y coaliciones. Estas preocupaciones conllevan efectos tales como la ansiedad, agresión, envidia, miedo, regocijo, un fluir de emociones que no provoca ningún reflejo no racional ni prudente. Pero, en la liminalidad ritual, se sitúan, por decirlo así, fuera del sistema total y sus conflictos; transitoriamente se convierten en hombres aparte, y es sorprendente cómo el término «sagrado» se puede traducir por «estar aparte» o «a un lado», en varias sociedades. Si el ganarse la vida y esforzarse en ello, a pesar de la estructura social, se puede llamar «el pan», entonces el hombre no vive «sólo de pan».

La vida como una serie y estructura de las incumbencias de status, inhibe la plena utilización de las capacidades humanas, o, como lo hubiera dicho Karl Marx, siguiendo la idea de San Agustín, «los poderes que duermen en el hombre». Estoy pensando en las *rationes seminales* de Agustín, «las razones seminales», implantadas en el universo creado al comienzo y que se ha dejado que siguieran avanzando a través de la historia. Tanto Agustín como Marx favorecieron las metáforas orgánicas para el movimiento social, vistas en términos de desarrollo y crecimiento. Así, para Marx, un nuevo orden social «crece» en la «matriz» de los viejos y ha sido «entregado» por la «matrona», la fuerza.

Las sociedades analfabetas, excepto en la necesidad de la supervivencia, le conceden poco tiempo al ocio. Así, es sólo por la autorización ritual, actuando por la autoridad legítima conferida a aquellos que operan el círculo ritual, que los hombres y mujeres pueden aparecer en otro contexto que no sea el de sus posiciones estructurales de cada día en la familia, el linaje, el clan y el liderazgo. En estas situaciones, como los períodos liminales de los más importantes *rites de passage*, los «pasajeros» y la «multitud» tienen libertad, bajo la exigencia ritual, de contemplar por un momento los misterios que confrontan a todos los hombres, las dificultades que rodean peculiarmente su propia sociedad, sus problemas personales y las formas en que sus predecesores más inteligentes han buscado ordenar, explicar, dar una explicación, esconder o enmascarar (esconder y enmascarar son diferentes, el primero es ocultar, el segundo es imponer las características de una interpretación estandarizada) estos misterios o dificultades. En la liminalidad reside el gérmen no sólo de la *askesis*, disciplina y misticismo religioso, sino también de la filosofía y de la ciencia pura. Sin lugar a dudas, filósofos griegos como Platón y Pitágoras se sabe que estuvieron unidos a cultos esotéricos.

Me gustaría dejar claro ahora que me estoy refiriendo no a las expresiones conductistas espontáneas de la communitas, como el compañerismo que podemos encontrar en muchas situaciones sociales marginales y transitorias seculares, como puede ser un pub inglés, una «buena» fiesta que es distinta de una fiesta «de etiqueta», el «club A. M. ocho-diecisiete» en un tren suburbano de viajeros, un grupo de viajeros jugando en un viaje por el océano, o, hablando más seriamente, en algunos encuentros religiosos, una «sentada», «querer», «estar», o más dramáticamente, las «naciones» de Woodstock o de la isla de Wight. Mi punto principal aquí son las expresiones culturales —por tanto institucionalizadas—, de la communitas, la communitas vista desde la perspectiva de la estructura, o incorporada en ella como un dominio o enclave potencialmente peligroso pero, a pesar de todo, vitalizante.

Communitas es, existencialmente hablando y en sus orígenes, puramente espontánea y auto-generativa[2]. El viento de la communitas existencial «sopla donde se oye». Está esencialmente opuesto a la estructura, como la nada está opuesta a la materia. Así, incluso cuando la communitas se convierte en normativa, sus expresiones religiosas están señaladas con reglas y prohibiciones, que actúan como el contenedor de un isótopo peligrosamente radiactivo. Aún así, la exposición o inmersión en la communitas parece ser un requisito humano social indispensable. La gente necesita, y necesitar no es una palabra mala, quitarse las máscaras, las capas, las vestimentas y las insignias de status de vez en cuando, incluso aunque sea para ponerse las máscaras liberadoras de la mascarada liminal. Pero esto lo hacen libremente. Y aquí me gustaría señalar la ligazón que existe entre la communitas, la liminalidad y el status inferior. A menudo se cree que las castas y clases inferiores en las sociedades estratificadas exhiben la mayor urgencia e involuntariedad del comportamiento. Esto puede ser o no empíricamente cierto; pero, de cualquier forma, una creencia persistente se ve sostenida más firmemente quizás por las personas de posiciones intermedias, sobre las que las presiones estructurales sobre la norma son mayores, aunque, secretamente, envidian o incluso critican abiertamente la conducta de esos grupos y clases menos reprimidos normativamente y que se sitúan en la escala del status en la posición más elevada o más inferior. Los que llevarían al máximo la communitas, a menudo empiezan por minimizar o incluso eliminar las marcas externas del rango como, por ejemplo, Tolstoi y Gandhi intentaron hacer con su propia persona. En otras palabras, se aproximan en el vestir y en la conducta a la condición de los pobres. Estos signos de indigencia incluyen el llevar vestimentas simples o baratas, o llevar la ropa de un campesino o de un trabajador. Algunos irían más lejos e intentarían expresar el carácter natural como opuesto al cultural

de la communitas, incluso cuando «natural» aquí, por supuesto, sea una definición cultural; dejan crecer sus uñas y cabello y no se lavan, como fue el caso de ciertos santos cristianos y hombres sagrados hindúes o musulmanes. Pero, ya que el hombre es un animal cultural, la misma naturaleza se convierte en un símbolo cultural para lo que es esencialmente una necesidad social humana, la necesidad de estar juntos con los compañeros y no aislados en células estructurales. Un modo de vestir «natural» o «simple», o incluso no ir vestido en algunos casos, nos señala que se desea aproximarse a lo básico o meramente humano, como contra lo específico estructuralmente por el status o clase.

Un ejemplo de estos aspirantes a la communitas pura, podría incluir: los frailes mendicantes de la Edad Media, especialmente los de las órdenes franciscanas y carmelitas, por ejemplo, cuyos miembros no podían tener posesiones, no sólo personales, sino tampoco en común, así que tenían que subsistir mendigando e iban peor vestidos que los mendigos; algunos santos católicos modernos, como San Benedicto Labre, el palmero (m. 1783), de quien se decía que siempre iba cubierto de bichos cuando viajaba sin cesar y silenciosamente por los caminos de peregrinaje de Europa; se pueden encontrar cualidades parecidas de pobreza y mendicidad en los hombres sagrados hindúes, musulmanes y sijs de India y Oriente Medio, algunos de los cuales ni siquiera llevaban ropas; en América, hoy en día, tenemos los pueblos de la contracultura, quienes llevan el cabello largo, barba como los hombres sagrados de Oriente y visten de varias maneras, desde las ropas de un pobre de la ciudad, hasta las vestimentas de los grupos rurales y étnicos menos privilegiados, como los amerindios y los mexicanos. Fueron tan críticos algunos hippies, no hace mucho, sobre los principios subyacentes de la estructura que habían rechazado, que incluso rechazaron por su forma de vestir, el criterio dominante norteamericano de la virilidad y la agresividad en el medio competitivo de los negocios: llevaban collares, brazaletes y pendientes; así igualmente «el poder de la flor», en los últimos años de la década de los 60, se opuso al esfuerzo militar y a la agresividad en los negocios. Respecto a esto, comparten su pensamiento con los santos Vīraśaiva del sur de la India medieval. Mi colega A. K. Ramanujan ha traducido recientemente algunos poemas de la lengua kannada, conocidos como vacanas, los cuales, en su protesta contra las dicotomías estructurales tradicionales en el hinduismo ortodoxo, rechazan las diferencias entre el hombre y la mujer, y piensan que son superficiales...

No hay duda de que, desde la perspectiva de los beneficiados en las posiciones de mando o mantenimiento en la estructura, la communitas —incluso cuando se convierte en normativa— representa un gran peligro; y, para todos aquellos, incluyendo los líderes políticos, que pasan la mayor parte de su vida desempeñando un papel estructural, hacerlo también representa una tentación. ¿Quién no quiere realmente derrumbar esa vieja armadura plateada? Esta situación se ejemplificó dramáticamente en los primeros tiempos de la orden de los franciscanos. Debido a que muchos se apresuraron a unirse a la orden de San Francisco, el reclutamiento del clero secular disminuyó drásticamente, y los obispos italianos se quejaban de que no podían mantener la disciplina eclesiástica cuando sus diócesis se estaban llenando de lo que ellos consideraban una caterva de mendigos. En el último cuarto del siglo XIII, el papa Nicolás III decretó que la orden modificara su regla respecto al abandono de toda propiedad. De este modo, lo que era una amenaza comunitaria para la estructura jurídica de la Iglesia, se ha convertido en una ventaja ya que la doctrina de la pobreza ha dejado una huella permanente en el catolicismo, lo que ha actuado como una revisión constante del derecho romano, con su gran compromiso con las estructuras políticas y económicas.

La liminalidad, entonces, a menudo recurre a la pobreza para su repertorio de símbolos, particularmente para sus símbolos de relación social. Similarmente, como hemos visto, los intrusos voluntarios de nuestra sociedad, particularmente los que viven en comunas rurales voluntariamente hoy en día, también adoptan el vocabulario simbólico de la pobreza y la indigencia. Tanto las órdenes mendicantes como la contracultura de hoy en día, se parecen a otro fenómeno social que ha suscitado un gran interés entre los antropólogos y los historiadores. Me refiero a la clase de movimientos religiosos, que han aparecido en toda la historia y que venían de una zona geográfica amplia, que se han descrito como «entusiástas», «heréticos», «milenarios», «revitalizantes», «nativísticos», «mesiánicos» y «separatistas», citando sólo unos cuantos de los términos que los teólogos, historiadores y científicos sociales han utilizado para referirse a ellos. No entraré en el problema de ofrecer una taxonomía adecuada para estos movimientos, sino que me contentaré con mencionar unos cuantos de sus atributos, que parecen muy similares a aquellos de 1) la liminalidad ritual en las sociedades tribales, 2) la mendicidad religiosa, y 3) la contracultura. En primer lugar, es común entre los miembros de estos movimientos el que renuncien a todas sus propiedades o que sus propiedades sean de la comunidad. Se tiene constancia de la destrucción de toda la propiedad, efectuándola los miembros de movimientos religiosos, bajo las órdenes de sus líderes proféticos. La razón de esto, creo, es que en muchas sociedades, las diferencias en la propiedad corresponden a la diferencia de status, o también en las sociedades más simples sin status, se relaciona con la segmentación de los grupos corporativistas. Terminar con la propiedad o reunirla es erigir las líneas de la división estructural que, en la vida normal, impiden que el hombre entre en la communitas.

Similarmente, la institución del matrimonio, la base de la familia, una célula básica de la estructura social en muchas culturas, también es atacada en muchos movimientos religiosos. Algunos buscan reemplazarla por lo que Lewis Morgan llamaría «promiscuidad primitiva» o por varias formas de «matrimonio en grupo». Algunas veces, se mantiene esto para demostrar el triunfo del amor sobre los celos. En otros movimientos, por el contrario, el celibato es la regla y la relación entre los sexos se convierte en una gran extensión de la consideración de ser hermanos. Así, algunos movimientos religiosos se parecen a órdenes religiosas, ya que se abstienen de la actividad sexual, mientras que otros se parecen a algunos grupos de hippies en que no hacen caso al exclusivismo sexual. Ambas actitudes respecto a la sexualidad intentan homogenizar el grupo al «liquidar» sus divisiones estructurales. En sociedades tribales, también hay abundante evidencia etnográfica para atestiguar que hay una interdicción en las relaciones sexuales durante los periodos liminales en los mayores *rites de passage*. Algunas veces, también en estas ceremonias, a los episodios de licencia sexual le siguen otros de abstinen-

cia; en otras palabras, se utilizan ambos modos antitéticos de representar la destrucción del matrimonio monógamo[3].

Para terminar brevemente, parece tener más sentido si consideramos la sexualidad no tanto como la fuente primordial de la sociabilidad, y la sociabilidad como una libido neutralizada, sino como la expresión, en sus varias modalidades, de la comunidad o la estructura. La sexualidad, como instinto biológico, está cultural y así simbólicamente manipulado para expresar una u otra de esas grandes dimensiones de la sociabilidad. Así, se convierte en un medio para fines sociales, casi como un fin para el que los medios sociales son artificiales. Aunque la estructura enfatiza, e incluso exagera las diferencias biológicas entre los sexos, respecto al vestir, decoración y conducta, la communitas trata de disminuir estas diferencias. Así, en muchas iniciaciones tribales, donde ambos sexos aparecen como neófitos, los hombres y mujeres, niños y niñas, se visten igual y se comportan similarmente en la situación liminal. Después, las costumbres los segregan y marcan las diferencias sexuales cuando vuelven al orden estructural. En los movimientos religiosos, en algunos de los ritos críticos de incorporación, como lo son el bautismo por inmersión, los neófitos femeninos y masculinos o catecúmenos deben llevar el mismo tipo de ropas, una ropa que a menudo esconde las diferencias sexuales, como entre uno de los vástagos del culto de Bwiti de Gabon, como lo describió James Fernandez. Todavía hoy es algo común el escuchar en una conversación emplazada en situaciones dominadas por los valores estructurales, o de clase media, comentarios sobre los hippies como: «¿Cómo puede saberse si es chico o chica? Todos llevan el cabello largo y visten igual.»

Sin lugar a dudas, la semejanza en la apariencia entre chicos y chicas no significa necesariamente la desaparición de la atracción sexual entre ellos. No hay nada que nos sugiera que los miembros de una cultura alternativa son menos atractivos sexualmente que sus compañeros «correctos». Pero la sexualidad, quizá algunas veces en las formas «perversas polimorfas» que recomienda Norman Brown y alabadas por Allen Ginsberg, parecen considerarse aquí como una manera de realzar la inclusividad de la communitas, como una forma de ampliar el entendimiento mutuo. Este medio se opone positivamente a que tengan carácter exclusivo ciertas uniones estructurales, como son el matrimonio y la unilinealidad.

Las muchas características que estos movimientos religiosos entusiastas comparten con la situación liminal en los sistemas rituales tradicionales sugieren que esos movimientos también poseen una cualidad liminal. Pero su liminalidad no está institucionalizada y predeterminada. Mejor haríamos considerándola como espontáneamente generada en una situación de cambio radical de estructura; lo que Parsons, siguiendo lo que dice Weber, llama la «ruptura profética», cuando aparentemente los principios sociales fundamentales pierden su eficacia anterior, su capacidad para operar como axiomas de la conducta social, y emergen nuevas formas de organización social, primero para cortar transversalmente y, después, para reemplazar los tradicionales. La religión y el ritual, como todos saben, a menudo sostienen la legitimidad de los sistemas social y político o aportan los símbolos con los que se expresa vitalmente esta legitimidad; así que, cuando la legitimidad de las relaciones sociales cardinales se impugna, el sistema simbólico ritual, que intenta reforzar estas relaciones, ya no convence. Es en este limbo de la estructura que los movimientos religiosos, guiados por profetas carismáticos, reafirman poderosamente los valores de la communitas; a menudo lo hacen de manera extrema y antinómica.

El primer ímpetu, sin embargo, pronto consigue su apogeo y pierde su fuerza; como nos dice Weber, «el *carisma* se convierte en rutina» y las formas espontáneas de la communitas se convierten en estructura institucionalizada, o se convierte en rutina, a menudo en forma de un ritual. Lo que el profeta y sus seguidores hicieron realmente se convierte en un modelo conductista que se representa de forma litúrgica estereotipada y selectiva. La estructura ritual tiene dos aspectos importantes: por una parte, los hechos históricos del profeta y sus compañeros más próximos se convierten en historia sagrada, impregnada de los elementos míticos, tan típicos de la liminalidad, lo que le hace cada vez más resistente a la crítica y a la revisión y se consolida en una estructura en el sentido que le da Lévi-Strauss, como las oposiciones binarias se colocan y acentúan entre las ocasiones cruciales, los individuos, los grupos, los tipos de comportamiento, los períodos de tiempo, etc...; por otra parte, tanto los hechos del fundador y sus puntos de vista y sus mensajes consiguen la cristalización en los objetos y actividades simbólicas de los rituales cíclicos y repetitivos. Ocurre sin duda que, en las religiones tribales, donde no existe historia religiosa escrita, los ritos cíclicos que parecen tan similares a los fenómenos naturales en su estabilidad y repetición, como el ciclo de las estaciones y los ciclos de la vida de los pájaros y animales, pueden haberse originado en épocas de crisis sociales, debido a las catástrofes provocadas por el hombre o por la naturaleza, según las previsiones y hechos idiosincráticos de los inspirados profetas o shamans.

La noción de Freud de la «obligación de la repetición», cualesquieran que sean sus causas, describe bastante bien el proceso por el cual las formas de inspiración que se han generado en algunas experiencias de la communitas, se han repetido en mimesis simbólica y se convierten en las formas rutinarias de la estructura. Los resultados de la «visión» se convierten en modelos o patrones de la conducta social repetida. A la palabra o acto que parecía remediar o enmendar los desórdenes sociales o personales, se le parece conceder un poder intrínseco, aislado de su contexto original y se repite formalmente en una expresión mágica. Un hecho creativo se convierte en un paradigma ético o ritual.

Voy a poner un ejemplo de mi experiencia en el campo. Entre los ndembu de Zambia, he podido decir las fechas aproximadas de la introducción de ciertos ritos a la caza y a ciertos sistemas de culto curativos que, aunque ahora comparten muchas de las propiedades de los ritos más tradicionales, sin embargo, tienen su origen en cierta fase turbulenta de la historia de los ndembu. Aquí, la amenaza externa parece intensificar el sentimiento de unidad de los ndembu. Por ejemplo, el culto de los cazadores de Wuyang y el culto curativo Chihamba, en sus oraciones y simbolismos, se refieren sin duda al impacto traumático de la trata de esclavos del siglo XIX en los hostigados y perseguidos ndembu; el culto Tukuka, que se ha introducido recientemente, que se caracteriza por el temblor histérico y el concepto de posesión por un extraño, sin duda los espíritus europeos, contrasta notablemente con la dignidad apolínea y reserva de muchas de las actuaciones

rituales tradicionales. Estos rituales, sin embargo, a pesar de sus diferencias, nos hacen ver a los ndembu como una communitas de sufridores dependientes unos de los otros.

No es sólo entre los ndembu, sino también en la historia de muchas de las grandes religiones, donde vemos la crisis que separa la communitas y la forma manifiesta de tal communitas que es la que, subsecuentemente, refuerza una antigua estructura o la reemplaza por una nueva. Varios movimientos de reforma dentro de la iglesia católica, la misma reforma protestante, sin mencionar los innumerables movimientos evangélicos y evangelistas en todo el mundo cristiano, son testigos de ello. En el islam, los movimientos de reforma sufismo y sanusi que tuvieron lugar entre los beduinos y los beréberes, son un ejemplo de los muchos que hay. Los muchos intentos que se han producido en el hinduismo para liquidar la estructura de casta desde el budismo, el jainismo y el lingayatismo y los santos virasaivs hasta el gandinismo, sin mencionar las religiones sincréticas hindu-islámicas, como el sijismo, son algunos ejemplos más.

Menciono esta correlación entre crisis, communitas y la génesis de la religión principalmente porque muy a menudo los sociólogos y antropólogos mantienen que «lo social» es siempre idéntico a lo «socioestructural», el hombre no es más que un animal estructural y, consecuentemente, un *homo hierarchicus*. Así, la interrupción de un sistema social sólo puede tener como resultado la *anomie*, *angst*, y la fragmentación de la sociedad en una masa de individuos ansiosos y desorientados, con la tendencia, como lo habría dicho Durkheim, a tasas altas patológicamente, de suicidio. Porque si una sociedad no está estructurada, no es nada. Es menos frecuente ver que la disolución de las relaciones estructurales le puede dar a la communitas una oportunidad positiva.

Un ejemplo histórico reciente de esto es el «milagro de Dunkirk», cuando, de la destrucción de la organización formal de las fuerzas aliadas en 1940, surgió una organización informal, derivada del espíritu liberado de la communitas. El rescate de pequeños grupos de soldados por la tripulación de botes pequeños suscitó un espíritu de resistencia que se conoce generalmente como «el espíritu de Dunkirk». El trayecto general de las guerrillas contra las armadas formalmente reguladas y jerarquizadas en la historia reciente de China, Bolivia, Cuba y Vietnam podrían ser otros ejemplos. No estoy sugiriendo que no hay *anomie*, ni *angst*, ni alienación (para mencionar las tres «A» populares) en estas situaciones de cambio estructural drástico —no nos debemos sorprender o indignar porque en cualquier campo social, los procesos sociales contrarios puede que estén simultáneamente trabajando— sino que estoy sugiriendo que hay fuerzas positivas socialmente trabajando aquí también. La interrupción de la estructura puede ser una victoria de la communitas.

Durkheim, cuyo trabajo ha sido muy influyente en Gran Bretaña y Francia, a menudo es difícil comprender porque, en diferentes ocasiones utiliza el término «sociedad para representar, por una parte, un grupo de máximas y normas jurídicas y religiosas, coaccionando y forzando el individuo y, por la otra, «una fuerza animada y viviente» muy similar a lo que nosotros llamamos «communitas». Aún así, no es una similitud completa, ya que Durkheim concibe esta fuerza como «anónima e impersonal» y a través de las generaciones, donde vemos la

communitas más bien como una relación entre personas, una relación Yo-Tú en los términos de Buber, o un Nosotros, cuya esencia es inmediatez y espontaneidad. En una estructura que se transmite, por rutina y repetición; así, bajo circunstancias favorables, alguna forma estructural, que se generó hace mucho tiempo por un momento de communitas, puede fundirse milagrosamente en una forma viviente de communitas de nuevo. Esto es lo que los movimientos religiosos evangelistas o evangelizadores, al contrario de los radicales o transformistas intentan hacer, restaurar la ligazón social de sus comunicadores hacia el primitivo vigor de esa religión en sus días de crisis generativa y éxtasis. Por ejemplo, como escribe Ramanujan, «Como los protestantes europeos, los virasaivas volvieron a lo que pensaban que era la inspiración original de las antiguas tradiciones, que no son diferentes de la experiencia verdadera y actual» (1973:33). Quizá esto, también, contiene la idea de revolución permanente. Realmente estaba presente en los acontecimientos de mayo-junio de 1968 en París, cuando los estudiantes adoptaron símbolos de unidad y communitas de las anteriores revoluciones francesas. Así, como durante la Comuna de París de 1871, los comuneros se identificaron con los revolucionarios de 1789, incluso hasta llegar a adoptar el calendario revolucionario para las revistas de los comuneros, de la misma forma los sucesos de 1968 se identificaron como una reavivación de la Comuna de París. Incluso las barricadas erigidas allí tuvieron poco valor instrumental, aunque fueron un símbolo de continuidad con la importancia de lo que sucedió en 1871.

Cuando un sistema social adquiere una cierta estabilidad, como en muchas de las sociedades recientemente estudiadas por los antropólogos, se tiende a desarrollar en la relación temporal entre estructura y communitas un proceso al que es difícil no darle el epíteto de «dialéctico». Los ciclos de la vida de los individuos y los grupos exhiben una exposición alternativa a estos modos de intercambio humano. Los individuos proceden de status más bajos y van a uno más alto a través de períodos provisionales de liminalidad, donde se les desposee de todo status secular, aunque pueden poseer un status religioso. Pero este status es la antítesis de status en el ámbito estructural. Aquí, los que están más alto están obligados a aceptar el estigma de los inferiores e incluso a prolongar pacientemente el sarcasmo de los que serán sus inferiores, como en los ritos de instalación de muchos jefes y líderes de Africa.

Ya que la liminalidad representa lo que Erving Goffman llamaría «nivelación y ruptura» del status estructural, un componente importante de la situación liminal es, como vimos antes, una insistencia de la naturaleza a expensas de la cultura. No sólo representa una situación de instrucción, con un grado de objetividad que no es fácil de encontrar en las situaciones estructurales donde las diferencias de status se tienen que justificar o, más bien, sólo aceptarse, pero también está lleno de símbolos bastante explícitos que nos describen los procesos biológicos, humanos y no humanos, y los otros aspectos del orden natural. Por un lado, cuando el hombre deja de ser el dueño y se convierte en un igual o compañero, deja también de ser el dueño y se convierte en el igual o compañero de los seres no humanos. Es la cultura la que fabrica las distinciones estructurales; también es la cultura la que erradica estas distinciones en la liminalidad, pero

al hacer esto, la cultura se esfuerza en usar el idioma de la naturaleza, a reemplazar sus ficciones por hechos naturales, incluso si estos mismos hechos sólo poseen la realidad que tienen en una estructura de conceptos culturales. Así, es en la liminalidad y también en esas fases del ritual que lindan en la liminalidad donde encontramos referencia simbólica profunda a bestias, pájaros y vegetación. Las máscaras de animales, las plumas de los pájaros, las fibras de hierba, ornamentos de plumas envuelven y disimulan los neófitos y frailes humanos. Así, simbólicamente, su vida estructural está camuflada con la animalidad y la naturaleza, como si estuviera regenerada por estas mismas fuerzas. Uno muere *en* la naturaleza para renacer *de ella*. Una vez rotas las costumbres estructurales, se revelan dos características humanas. Una es el intelecto liberado, cuyo producto liminal es el mito y la especulación proto-filosófica; la otra es la energía física, representada por los disfraces y gestos animales. Las dos se pueden recombinar de maneras diferentes.

Un prototipo clásico de esta dualidad revelada es el centauro Quiron, mitad un hombre viejo y sabio, mitad semental, quien, en su caverna en la montaña, resumiendo el intrusismo y la liminalidad, instruía, incluso iniciaba, a los hijos adolescentes de los reyes y princesas de los aqueos, que después ocuparían posiciones importantes en la estructura social y política de Hélada. La sabiduría humana y la fuerza del animal se encontraban en esta figura liminal, que es caballo y hombre. Como todos conocen, las figuras terantrópicas que combinan las características humanas con las de los animales, abundan en las situaciones liminales; similarmente, los seres humanos imitan la conducta de las diferentes especies de animales. Incluso los ángeles en las tradiciones persas, judeo-cristianas e islámicas se pueden considerar de esta forma, como figuras ornitantrópicas, pájaros humanos, mensajeros en medio y entre la realidad absoluta y relativa.

Aún así no sería prudente, y de hecho es incorrecto, segregar la estructura demasiado radicalmente de la communitas. Enfatizo esto ya que ambas formas son humanas. Por cada nivel y ámbito de estructura hay un modo de communitas, y hay uniones culturales establecidas entre ellas en la mayoría de los sistemas estables, actuales y socioculturales. Usualmente, en las fases de aislamiento o liminalidad de los *rites de passage*, por lo menos algunos de los símbolos, incluso los de *sacra*, hacen referencia a los principios de la estructura social. Por ejemplo, entre los nyakyusa de Tanzania, que son patriarcales, una medicina simbólica importante en todos los *rites de passage* es un fluido de color rojizo, llamado graciosamente *ikipipi*, que representa el principio de la descendencia de la parte paterna. Y, como Terence Turner nos mostró en su trabajo sobre los indios kayapo de Brasil, los mitos sagrados, que, sino siempre se dicen en el secreto o reclusión de las situaciones liminales, a menudo se refieren a puntos cruciales de paso o transición en las vidas de los individuos o grupos. Cuando se les considera globalmente, estos mitos a menudo «están relacionados con la situación social a la que se refieren, con una relación que es de analogía más bien que un contraste u oposición dialéctica» (T. Turner 1967: Abstracto, pág. 2). Aquí, Terence Turner se refiere a la dialéctica de Lévi-Strauss. Turner distingue entre dos aspectos de la estructura del mito: «la estructura interna de relaciones lógicas de oposición y mediación entre los elementos simbólicos discretos del mito, el aspecto de estruc-

tura en el que Lévi-Strauss prefiere concentrarse, y la relación entre el mito como un todo y la situación social a la que se refiere» (T. Turner 1967: Abstracto, pág. 2). Este hilo continuo de la estructura por las communitas ritualizadas se ha domesticado, incluso acorralado, como entre los elks y kiwanis en Estados Unidos. La communitas salvaje o no evolucionada es , típicamente, un fenómeno de un gran cambio social, o, puede ser, a veces, un modo de reaccionar contra una estructuración demasiado rígida de la vida humana en el status y las actividades de desempeñar un papel, como muchos pueblos de la contracultura dicen que es su revuelta, contra lo que ellos llaman «los valores de la clase media norteamericana», o contra los «hombres de la organización», o contra el régimen tácito que se impone en muchos niveles y ámbitos de la sociedad, por la dominación de un complejo militar e industrial que posee un repertorio complicado de controles sociales encubiertos.

Para mí, es el análisis de la cultura en factores y su libre combinación en todos los modelos posibles, aunque sean extraños, lo más característico de la liminalidad, más que el establecimiento de reglas semisintáxicas implícitas o el desarrollo de una estructura interna de relaciones lógicas de oposición y mediación. La limitación de las combinaciones posibles de los factores por conveniencia, me indicaría la intrusión creciente de la estructura en esta región de la cultura potencialmente libre y experimental.

Aquí, nos parece adecuada la opinión de Sartre (1969:57-59): «Estoy de acuerdo en que los hechos sociales tienen su propia estructura y leyes que dominan a los individuos, pero veo en esto la réplica de la *materia trabajada* respecto a los agentes que la trabajan. *Las estructuras se crean con una actividad que no tiene estructura*, pero sufre sus *resultados como estructura*». Veo a la liminalidad como una fase en la vida social en la que esta confrontación entre «la actividad que no tiene estructura» y sus «resultados estructurados», le proporcionan al hombre el grado más alto de consciencia. La sintaxis y la lógica son características *problemáticas* y no *axiomáticas* de la liminalidad. Tenemos que observar si están allí empíricamente. Si las encontramos, tenemos que considerar su relación con las actividades que todavía no tienen estructura, ni lógica, sólo sus potencialidades. En sistemas culturales que han estado establecidos durante mucho tiempo, esperaría encontrar el desarrollo de una sintaxis y lógica simbólica e iconográfica; en los sistemas que están cambiando o que se han establecido hace poco, esperaría encontrar en las situaciones liminales atrevimiento e innovación, tanto en los modos de relatar los elementos simbólicos y míticos como en la elección de los elementos que se han de relacionar. También debe de haber la introducción de nuevos elementos y sus varias combinaciones con otros más antiguos, como en los sincretismos religiosos.

La misma formulación se debería de aplicar a otras expresiones de liminalidad, como son la literatura y el arte occidental. Algunas veces, el arte expresa o refleja la estructura institucionalizada para legitimarla o criticarla; pero, a menudo, combina los factores de la cultura, como en el arte cubista o abstracto, con formas nuevas o sin precedentes. Lo no usual, lo paradójico, lo ilógico, incluso lo perverso, estimula el pensamiento y crea problemas, «limpia las puertas de la percepción», como lo dijo Blake. Esto es lo que suele pasar cuando se representa

el arte en las sociedades analfabetas, en una situación de instrucción como la iniciación. Así, el retrato de monstruos y de situaciones no naturales definido en situaciones culturales, como las ligazones incestuosas que conectan a los dioses en los mitos de algunas religiones, pueden tener una función pedagógica al forzar a aquellos que no le han dado todo el valor a su cultura, a volver a pensar lo que ellos han asumido que eran sus axiomas y «lo dado». Cada sociedad requiere de sus miembros adultos no sólo su adherencia a las reglas y modelos, sino por lo menos un cierto nivel de escepticismo e iniciativa. La iniciación se basa en la iniciativa, por lo menos hasta producir conformidad con la costumbre. Los esquemas aceptados y paradigmas se rechazan si los iniciados hacen frente a la novedad y al peligro. Tienen que aprender a generar esquemas viables bajo un ambiente que les anima. Algo similar se puede encontrar en la literatura europea, por ejemplo en los escritos de Rabelais y Gênet. Este ámbito de los fenómenos que los no estructurados toman por algo normal, podría pensarse que le dan mucho poder durante la última incumbencia de un status nuevo y más elevado.

Pero la frecuencia con la que estos sucesos no naturales o, más bien, anticulturales o antiestructurales, como son el incesto, el canibalismo, el asesinato de un familiar cercano, el apareamiento con animales, se ha reflejado en el mito y en los rituales liminales, seguramente tiene más que una función pedagógica. Por otra parte, también es más que una forma meramente cognitiva de codificar las relaciones que hay entre los elementos rituales, de asignarles más o menos o de indicar las trasformaciones, como diría Lévi-Strauss. Ahora, tendremos que volver a nuestro primer punto que trataba acerca de ciertos aspectos de la naturaleza, afirmándolos en las situaciones liminales. Ya que la naturaleza humana, así como la cultura, tienen regularidades inconscientes, aunque estas regularidades consistan en negar la expresión si los seres humanos tienen que ganarse la vida y mantener el control social. Mucho de lo que dicen los psicólogos se ha tenido que reprimir en las tendencias inconscientes para aparecer, sea de forma velada o algunas veces, implícitamente, en el ritual liminal y los mitos que están en conexión con él. En muchas mitologías, los dioses matan o desprecian a sus padres, se aparean con sus madres y hermanas, copulan con los mortales tomando la forma de animales y pájaros, mientras que en los ritos que lo representa, sus representantes humanos o imitadores, imitan, con un símbolo, y a veces, literalmente, estas inmoralidades inmortales. En los rituales, especialmente en los ritos de reclusión de las iniciaciones a la madurez, o en las asociaciones tribales y las sociedades secretas, puede haber episodios de canibalismo real o simbólico, en los que los hombres se comen la carne de los muertos recientes o de los cautivos, o que se comen la carne simbólica de las deidades a las que se les habla como sus «padres», «hermanos» o «madres». Aquí hay regularidades y repeticiones, aunque no son las de la ley y la costumbre, sino las de los deseos inconscientes que son opuestos a las normas de las que depende profanamente el vínculo social, a las reglas de la exogamia y la prohibición de incesto, a lo que respecta al disfrute del cuerpo de otros, a la veneración de los mayores, y a las definiciones que clasifican a los hombres de forma diferente que los animales. Me gustaría referirme a la caracterización que he hecho en varios artículos de ciertos símbolos y

acciones centrales simbólicas como «bipolar semánticamente», como «proyectado culturalmente», para dar pie a una gran cantidad de sentimiento, incluso de sentimiento ilícito, sólo para destinar esta cantidad de sentimiento que está despojado de la cualidad moral, en una fase posterior de gran ritual, a fines y valores lícitos y legítimos, con el consecuente restablecimiento de la cualidad moral, pero esta vez positiva en vez de negativa. Quizá Freud y Jung, cada uno a su manera, han contribuido mucho a la comprensión de estos aspectos ilógicos, no racionales, pero no irracionales, de las situaciones liminales.

Lo que resulta de este breve repaso a algunos de los aparatos culturales de los rituales liminales, símbolos y mitos, es que todos estos fenómenos comportan una gran densidad y complejidad. Estos, enfáticamente, no se dejan reducir a los términos de los practicantes de una sola disciplina o subdisciplina, como son las escuelas opuestas y variadas de psicología, emocionalistas e intelectuales, las muchas escuelas del reduccionismo sociológico, desde los seguidores de Radcliffe-Brown a los de Lévi-Strauss, o los filósofos y teólogos que pueden descuidar el contorno contextual de estos fenómenos con la estructura social, la historia, la economía y la ecología de los grupos específicos en los que aparecen. Lo que no queremos es una separación maniquea de lo que es puramente intelectual o espiritual en los fenómenos religiosos esenciales de lo que es material y específico. Tampoco queremos separar —al considerar los símbolos liminales—, *algo* que se ofrece a experimentar de alguien que realmente lo experimenta. Me gustaría decir que si la forma cultural de la communitas —como se encuentra en la liminalidad— puede corresponder con una experiencia verdadera de la communitas, los símbolos que se representan allí se pueden experimentar más profundamente que en otro contexto, si el sujeto ritual tiene lo que llamarían los teólogos las «disposiciones adecuadas». Aquí, lo que Matthias Vereno[4] ha llamado «la esencia *relativa* esencialmente o predicativa» del símbolo —está ejemplificada plenamente—, una relación que llama «gnóstica». El hombre conoce más o menos como una función de la cualidad de su relación con otros hombres. La gnosis, el «conocimiento profundo», es característico de la liminalidad, en muchas partes de Africa, como nos ha demostrado Germaine Dieterlen con los dogon y Audrey Richards con los bemba, donde se cree que el conocimiento esotérico que se comunica con símbolos en los ritos de pubertad de las muchachas, cambia el interior de los neófitos. No es sólo que se imparte nuevo conocimiento, sino que se absorbe nuevo poder, el poder que se obtiene a través de la debilidad de la liminalidad, que se convierte en activo en la vida postliminal, cuando el status social de los neófitos se ha vuelto a definir en los ritos de agregación. Entre los bemba, ha surgido una mujer de una niña por la importación de gnosis en una communitas de mujeres.

Recapitulemos este argumento: en una situación que es temporalmente liminal y espacialmente marginal, los neófitos o «pasajeros» en un *rite de passage* prolongado se les despoja del status y la autoridad —en otras palabras, se les aparta de una estructura social que está mantenida y sancionada por el poder— y la fuerza, y más tarde se les sitúa en un estado social homogéneo a través de la disciplina y el orden. Su falta de poder secular puede, sin embargo, compensarse con un poder sagrado, el poder de los débiles que se deriva, de una parte, por la

naturaleza renaciente y, de la otra, por el recibimiento del poder sagrado. Mucho de lo que había establecido con la estructura social, se libera, sobre todo el sentido de camaradería y comunión, es decir, de la communitas; por otra parte, mucho de lo que se había dispersado en muchos aspectos de la cultura y la estructura social, se establece en los sistemas semánticos complejos de lo esencial, símbolos y mitos que obtienen un gran poder conjuntivo y poseen lo que Erik Erikson, siguiendo a Rudolf Otto, llamaría «numinosidad». Es como si las relaciones sociales se hubieran vaciado de su carácter estructural político-legal, cuyo carácter, aunque no su estructura *específica*, se hubiera repartido a las relaciones entre los símbolos, ideas y valores, más que entre las personas sociales y los status. En este no-lugar y no-tiempo que se resiste a la clasificación, las mayores clasificaciones y categorías de la cultura emergen en el mito, símbolo y ritual.

En la vida de cada día, los pueblos de las sociedades tribales tienen poco tiempo para dedicarlo a las especulaciones protofilosóficas o teológicas, pero en los períodos liminales prolongados, por los que todos debemos pasar, se convierten en una clase privilegiada, sustentada con la labor de otros —aunque a menudo se exponen a muchas dificultades— porque lo tienen que compensar, con una gran oportunidad de aprender y especular lo que la tribu considera sus «cosas últimas». Aquí aparece una alienación fructífera del individuo total de la *persona* parcial que resulta en el desarrollo, por lo menos en principio, o potencialidad, sino siempre en la práctica, de una perspectiva más total que parcial, de la vida de la sociedad. Después de su inmersión en las profundidades de la liminalidad —muchas veces simbolizado en el mito y el ritual como una tumba que también es una matriz— después de esta profunda experiencia de humillación y humildad, un hombre que al final del ritual se convierte en el beneficiario de un status político mayor o sólo de una posición mejor de algún segmento particular de la estructura social, seguramente nunca más puede ser tan paródico, tan particular en sus fidelidades sociales. Esto se puede observar en muchas sociedades tribales que practican ritos de circuncisión prolongados: los que se inician se escogen de diversos segmentos tribales, cuando los ritos se completan, forman una asociación con derechos y obligaciones mutuas que pueden durar hasta que mueran y que eliminan las divisiones, basándose en los status adscritos y conseguidos.

Parece que donde hay poca o ninguna provisión estructural para la liminalidad, la necesidad social de escape o de abandono de los cometidos culturales, busca la expresión social con maneras que no son explícitamente religiosas, aunque pueden llegar a estar muy ritualizadas. A menudo, este retroceso de la estructura social, parece tener una forma individual, como es el caso de muchos artistas postrenacentistas, escritores y filósofos. Pero si observamos bien sus producciones, a menudo se ve un pretexto para la communitas. El artista no está realmente solo, ni escribe, pinta o compone para la posteridad, sino para la communitas viva. Por supuesto, como el que se inicia en la sociedad tribal, el héroe de la novela se tiene que situar en el ámbito estructural, pero, para los que «han nacido dos veces» (o se han convertido) el *aguijón* de este ámbito —sus ambiciones, envidias y esfuerzos para conseguir el poder— se han eliminado. Es como el «caballero de la fe» de Kierkegaard, quien, confrontado la multitud estructurada y cuantitativa como «el individuo cualitativo», se mueve de la antítesis a la síntesis, y así permanece exteriormente indistinguible de otros en este orden de la estructura social; de esta forma, es interiormente libre de su autoridad despótica, una fuente autónoma de conducta creativa. Esta aceptación o indulgencia, utilizando el término de William Blake, de la estructura en un movimiento de retorno de una situación liminal, es un proceso al que se recurre muchas veces en la literatura occidental, y, sin lugar a dudas, en la vida verdadera de muchos escritores, artistas y héroes políticos populares, desde Dante y Lenin hasta Nehru y los exiliados políticos africanos , que se convirtieron en líderes. Representa una secularización, o lo que parece haber sido originalmente un proceso religioso.

Recientemente, existió una tendencia, especialmente entre la gente que tenía menos de treinta años, para intentar crear una communitas y un estilo de vida que la liminalidad contiene permanentemente. Su motivación era la de Timothy Leary: «sintonízate, ponte en marcha y retírate». En vez de que lo liminal sea un paso, parece ser considerado como un estado, aunque algunos parecen pensar que las comunas son lugares de iniciación, más que casas permanentes. Por supuesto, esta conversión de la liminalidad, de una forma modificada, en una forma de vida, ha sucedido también en las órdenes monásticas o mendicantes en, por ejemplo, el cristianismo o budismo; pero el estado religioso se ha definido claramente como una condición excepcional que se reserva para aquellos que aspiran a la perfección; excepto, por supuesto, en Tailandia, donde todos los hombres jóvenes están un año como monjes. La vida religiosa no es buena para todos, sólo para los que han sido «elegidos por la gracia». Incluso así, ya hemos visto lo peligrosas que fueron, según la iglesia estructurada, las communitas franciscanas primitivas.

Pero los hippies urbanos occidentales compartieron, con muchas entusiastas sectas históricas, un deseo de generalizar y perpetuar su condición liminal y de intrusos. Uno de mis estudiantes en un seminario en Cornell me proporcionó algunos textos de Haight-Ashbury[5], que se hicieron durante el breve auge de la cultura «Hashbury», y me gustaría citar algunos pasajes de una revista llamada *Oracle*, que solía publicarse aproximadamente bimestralmente en San Francisco, donde se la llamaba la revista de los hippies. Muchas de las características que hemos adscrito a las fases liminales de los *rites de passage* y a los primeros momentos de los movimientos religiosos, vueven a aparecer en estos textos con gran claridad. Hemos observado que en la liminalidad, la estructura social desaparece o se simplifica y generaliza, mientras el aparato cultural a menudo se convierte en complejo estructuralmente. Entonces, vemos en la primera página de esta copia del *Oracle*, una serie de frases acerca del rock, que se describe como la primera musica hecha con la cabeza que hemos tenido desde el final del barroco. El rock es claramente una expresión cultural y un instrumento de ese estilo de communitas que ha surgido como la antítesis de la «cuadrada», «organizada por el hombre», estructura social burocrática de mitad del siglo XX de América. Citaré bastante libremente, aunque exactamente, de esta página, de la que parece que la palabra rock algunas veces representa una forma de música y algunas veces una modalidad de la communitas. El autor de «Notas para una nueva

geologia» (geologia: ¡el estudio del rock!) enuncia algunos principios. Estos incluyen:

> Los principios del rock no se limitan a la música, y muchas de sus aspiraciones futuras se pueden ver hoy en día, es decir, la libertad total, la experiencia total, amor, paz y afecto mutuo total,[observemos el énfasis sobre la totalidad o «totalitarismo», más que en las perspectivas parciales y en el carácter *profético* de esta manifestación liminal];
>
> Que el rock es una forma de vida, internacional, y, en esta década, casi universal; y no se puede parar, retardar, quitar de en medio, silenciar, modificar o controlarse con éxito por la gente estereotipada, cuyos argumentos no se aplican y cuyas maquinaciones no tienen éxito porque no pueden percibir lo que el rock es y hace realmente [observemos el énfasis en la cualidad panhumana aún inmediata de esta relación social «nueva» y su producto cultural, llamados ambos «rock»];
>
> Que el rock es un fenómeno *tribal*, inmune a la definición y a otras operaciones tipográficas, y constituye lo que se podría llamar la magia del siglo xx [observemos «gente estereotipada, pero por supuesto un fenómeno verdaderamente tribal están realmente implicadas con las clasificaciones, como lo han demostrado Lévi-Strauss y los «estructuralistas del pensamiento»];
>
> Que el rock es un egente vital para acabar con las distinciones absolutas y arbitrarias [observemos la expresión del poder de la communitas de disolver las divisiones estructurales];
>
> Que la participación del grupo, la experiencia total y una completa conexión son los *desideratums* mínimos del rock y también los de un mundo que tiene demasiada gente [observemos el énfasis en la necesidad de relaciones cara a cara, donde mejor se divulga la communitas];
>
> El rock crea los rituales sociales del futuro [observemos el énfasis sobre el papel creativo de ciertas situaciones sociales donde se construyen nuevas definiciones y modelos de conducta];
>
> Que el rock presenta una ilusión de descubrimiento [observemos que se reconoce la cualidad experimental de la liminalidad];
>
> Que el rock está desarrollando configuraciones *homo gestalt* esturionescas.

Estas son las características sociales de esta «communitas del *rock*». La palabra «tipográfico» significa para este autor la clase de pensamiento analítico que presupone un cuerpo, contra las «agencias vitales» del descubrimiento; «la gente estereotipada» son «clasificadores» estériles y autoritarios; y «esturionescas» se refiere no al pez ruso, sino a un autor norteamericano de ciencia ficción que escribió una novela, que fue popular hace muchos años entre los hippies, acerca de un grupo de gente que constituía una *gestalt* humana, «el paso siguiente en la evolución humana», cuando se reemplaza al individuo por el grupo como la unidad crucial humana. Esta gente colocada junta, como en el culto al grupo de Robert Heinleins en *Stranger in a Strange Land*. Por casualidad, los estudiantes del simbolismo y el mito suelen prestar atención a la ciencia ficción, ya que este género les da muchos ejemplos de los malabarismos de los factores de cultura en las combinaciones y asentamientos nuevos y, a menudo, extraños, como se postuló antes como una característica de la liminalidad en las iniciaciones y las religiones esotéricas. Aquí, nos encontramos con «una estética de descubrimiento», una mitología del futuro, una mitología «omega», lo que es apropiado para una sociedad que sufre un cambio rápido e incesante; como una mitología del pasado, o una mitología «alfa», es apropiada para un orden social estable, relativamente repetitivo y cíclico.

La cualidad de disolver la estructura de la liminalidad está presente de forma clara, ya que «el rock...acaba con las distinciones absolutas y arbitrarias». He escrito antes (1969) que la communitas es, en principio, universal y sin límites, y que está contra la estructura que es específica y tiene límites. Vemos que el rock se describe como «internacional y...universal». Observemos ahora lo que dice el «geólogo» del *Oracle* acerca del rock como una manifestación cultural, más bien que una forma de relación social:

> El rock es una forma de arte vanguardista legítima con unas raíces profundas en la música del pasado, especialmente el barroco y anteriormente, con una gran vitalidad y un vasto potencial para el crecimiento y el desarrollo, la adaptación, la experimentación, etc...;
>
> El rock comparte la mayoría de sus principios formales/estructurales con la música barroca...y ambas se pueden juzgar con los mismos estándares, siendo los principios más importantes los de la estructura de mosaico de contraste tonal y textual: la tactilidad, el *collage*.

De nuevo observamos el contraste entre la communitas no estructurada, o, en las palabras del propio autor, «los mismos grupos están mucho más interrelacionados e integrados que cualquier otra agrupación del pasado», y su producto y medio cultural altamente elaborado, que, como los mitos que analizaron Lévi-Strauss y Leach, tienen una estructura lógica de «principios formales/estructurales».

La genealogía de la communitas del rock es, por supuesto, más larga de lo que supuso nuestro autor. ¡Sin lugar a dudas, existe una «roca» paleolítica!* Y los antropólogos de todo el mundo han participado en «escenas» tribales, que no eran diferentes al «escenario» del rock, en los lugares privados de la iniciación o en los bailes rítmicos, con canciones improvisadas, de las muchas variedades del ritual en diferentes sociedades. Nuestro autor habla también de «sinestesia», la unión de lo visual, auditivo, táctil, espacial, visceral y otras formas de percepción bajo la influencia de estímulos variados, como pueden ser la música, el baile y las drogas. Esta «implicación de todos los sentidos» se encuentra en el ritual tribal y en los servicios de muchos movimientos religiosos modernos. Arthur Rimbaud, uno de los héroes populares de la contracultura, hubiera aprobado esto como *un dérèglement ordonné de tous les sens*, «**un trastorno sistemático de todos los** sentidos». Así como Rimbaud escribió acerca de que los sonidos de las vocales tenían colores diferentes, así nuestro autor habla acerca de «contrapunto sensorial, es decir, que los sentidos registran estímulos contradictorios y el cerebro se

* Nota de la traductora. Este juego de palabras entre rock y roca se basa en la traducción de la palabra rock en inglés por roca. También se alude a esto cuando anteriormente se ha mencionado que la ciencia que estudiaba el rock era la geología.

desconcierta intentando integrarlos...imaginemos *probar* la G minúscula...¡la increíble sinestesia!»

Podemos señalar las semejanzas entre los variados fenómenos liminales. Acabaré este capítulo señalando la forma en que ciertos atributos culturales de status inferior adscrito adquieren un siginificado de communitas como atributos de situaciones liminales o personas liminales. Recalcar sobre el simbolismo de la debilidad y la pobreza, no está confinado a la contracultura. Aquí, por supuesto, no estoy hablando acerca de la conducta social verdadera de las personas de casta, clase o rango inferior estructuralmente. Tal conducta puede depender tanto o tan poco de las consideraciones socialestructurales como la conducta de sus superiores en status. De lo que estoy hablando es del valor simbólico del pobre o *harijan* de la religión, literatura y filosofía política. En religión, el hombre santo que aparece como el más pobre de los mendigos puede, y en muchos casos es así, provenir de un estrato rico, aristocrático o por lo menos, con una buena educación, de la estructura social. San Francisco, por ejemplo, era hijo de un rico mercader; Gautama era un príncipe. En literatura, encontramos los valores de la communitas representados por caracteres como los campesinos de Tolstoi y en Dostoievsky, la prostituta Sonia, o también como el esclavo negro Jim y el joven vagabundo Huckleberry Finn en Mark Twain, de quienes Lionel Trilling ha dicho que forman una «comunidad primitiva de santos...porque no tienen nada de orgullo» (*The Liberal Margination*, 1953:110 y ss.), y el loco de *el rey Lear* de Shakespeare. En la filosofía política, tenemos las imágenes del «buen salvaje» de Rousseau, el proletariado de Marx, y los Intocables de Gandhi, a los que llamó *harijans* o «los hijos de Dios». Cada uno de estos pensadores, sin embargo, tiene recetas estructurales diferentes y diferentes fórmulas para relacionar la comunidad con la estructura. La pobreza liminal no debe confundirse con la pobreza real, aunque los pobres liminales se convertirán realmente en pobres. Pero la pobreza liminal, sea un proceso o un estado, es una expresión e instrumento de la communitas. La communitas es lo que la gente busca para ser pobres voluntariamente. Y porque la communitas es un modo de unión humano básico, e incluso, primordial, no dependiente ni de sanciones o convenciones; a menudo se equipara con el amor, tanto el del hombre como el de Dios. El principio es simple: deja de poseer y serás; si «eres» en la relación de la communitas con otros que «son», entonces os amaréis. En la honestidad del ser, la gente naturalmente se relaciona o «cala» uno con otro. La dificultad experimentada por esas prescripciones edénicas en un mundo postedénico, está en que los hombres se tienen que organizar estructuralmente para existir materialmente, y, cuanto más compleja se hace la tecnología para vivir, más finamente su división social del trabajo se delimita y entremezcla, y más consumidora de tiempo y absorbente se convierten los status y papeles ocupacionales y organizativos de la sociedad. Subordinar la communitas totalmente a la estructura es una gran tentación de este medio, así que el principio de orden nunca se corromperá. La tentación contraria es prescindir de la estructura también. El problema social humano básico y eterno es descubrir cual es la relación correcta entre estas modalidades en un tiempo y lugar específico. Ya que la communitas tiene un componente sentimental fuerte, atañe más directamente al hombre; pero ya que la estructura es la arena donde

persiguen sus intereses materiales, la communitas, incluso más que el sexo, tiende a reprimirse en el inconsciente, para convertirse allí o en una fuente de síntomas patológicos individuales[6] o de liberarse en formas culturales violentas en los periodos de crisis social. La gente se puede volver loca por una represión de la communitas; algunas veces la gente se vuelve obsesivamente estructural como un mecanismo de defensa contra su necesidad urgente de communitas.

Las religiones más importantes siempre han tenido en cuenta esta bipolaridad y han intentado mantener estas dimensiones sociales con una relación estable. Pero las sectas incontables y movimientos cismáticos en la historia de las religiones siempre han mantenido los valores de la communitas contra los de la estructura y han proclamado que las religiones mayores de las que ellos provienen se han convertido en totalmente estructuradas y secularizadas, formas meramente vacías. Significativamente, tales movimientos separatistas han adoptado invariablemente un estilo cultural, dominado por la expresión cultural de la indigencia. En su primer ímpetu, estos movimientos, a menudo, despojan a sus miembros de la visión exterior de riqueza y status, adoptan una forma simple de hablar y hasta una extensión considerable les despojan de sus prácticas religiosas del ritualismo y del simbolismo visual. Organizativamente, a menudo, abolen las jerarquías de los frailes y las substituyen por un liderazgo carismático profético o por métodos democráticos de representación. Si estos movimientos atraen grandes masas y persisten durante muchos años, a menudo ven que se tienen que comprometer con la estructura de nuevo, tanto en las relaciones con la más amplia sociedad como en sus asuntos propios internos, tanto litúrgicos como organizativos.

Las grandes religiones históricas, a través del tiempo, han aprendido cómo incorporar enclaves de la communitas en sus estructuras institucionalizadas —así como lo hacen las religiones tribales con sus *rites de passage*— y para oxigenar, por decirlo así, el «cuerpo místico» haciendo provisiones para aquellas almas ardientes que desean vivir en la communitas y la pobreza toda su vida. Así como en un ritual de cualquier complejidad, hay fases de separación y de retorno al dominio de la estructura social —fases que ellas mismas contienen muchas características estructurales, incluyendo los símbolos que reflejan o expresan los principios estructurales— y una fase liminal que representa algo provisional de la communitas con su propio simbolismo rico y elaborado, así una gran religión o iglesia contiene muchos sectores organizativos y litúrgicos, que se superponen y penetran la estructura social secular, pero mantienen en una posición central un santuario de la communitas no cualificado, de la pobreza que se dice que es «la poesía de la religión» y de la que San Francisco, Angelus Silesius y los poetas sofistas, Rumi y Al-Ghazali y el poeta vīraśaiva Basavanna eran trovadores y juglares melodiosos.

La unión entre el status estructural inferior y la communitas, se puede también encontrar en las sociedades tribales; no es sólo una marca de complejidad estructural. Ahora me gustaría completar mi argumentación y dejar claro que desde el punto de vista del hombre estructural, el que está en la communitas es un exiliado o un extraño, alguien que, por su existencia, cuestiona todo el orden normativo. Esto es por lo que, cuando consideramos las instituciones culturales,

tenemos que fijarnos en los intersticios, huecos, intervalos y en los periféricos de la estructura social, para encontrar un reconocimiento cultural de esta modalidad humana primordial de la relación. Por otra parte, en épocas de cambio social drástico y sostenido, es la communitas la que parece ser el centro, y la estructura constituye el periférico cuadrado o recto. Si podemos aventurar una valoración personal de estos asuntos, debemos decir que mucha miseria del mundo se debe a las actividades principales de los fanáticos de ambas creencias. Por una parte, nos encontramos con un *übermensch* estructural y burocrático, que le gustaría arreglar todo el mundo de los hombres inferiores como una jerarquía y regimiento de un «Nuevo Orden», y por otra, los niveladores puritanos que abolirían todas las diferencias idiosincrásicas entre los hombres, incluso las diferencias organizativas necesarias para una buena búsqueda, y establecerían una tiranía ética que permitiría muy poco margen para la compasión y el perdón. «Una ley para el león y el buey es opresión», nos decía Blake refiriéndose a esta tiranía ética. Ya que ambas modalidades sociales son indispensables para la continuidad social humana, ninguna puede existir durante mucho tiempo sin la otra. Sin duda, si la estructura se amplía hasta la rigidez, da pie al comienzo de una revolución violenta o de la apatía, mientras que, si la communitas se amplía, se convierte en totalitarismo, por la necesidad de suprimir y reprimir en sus miembros todas las tendencias para desarrollar independencias e interdependencias estructurales.

La communitas, que en principio no tiene barreras y es universal, ha estado en la práctica histórica limitada a regiones geográficas particulares y a aspectos específicos de la vida social. Así, las distintas expresiones de la communitas, como los monasterios, conventos, bastiones socialistas, comunidades y hermandades semirreligiosas, colonias nudistas, comunas en las contraculturas modernas, campos de iniciación, han visto que era necesario rodearse de paredes reales y simbólicas, lo que los sociólogos estructurales llamarían «mecanismos de mantenimiento de las fronteras». Cuando son comunidades a gran escala, tienden a ser como organizaciones militares o policiales, abiertas y secretas. Así, para mantenerse fuera de la estructura, la estructura se ha de mantener y reforzar constantemente. Cuando los grandes principios se consideran uno al otro como antagónicos, cada uno «se convierte en lo que mantiene». Lo que parece necesitarse, citando de nuevo a William Blake, es «destruir la negación» y entonces, «redimir a los contrarios», es decir, descubrir cual es la relación correcta entre la estructura y la communitas en un momento y lugar dado en la historia y la geografía, para darle a cada uno lo que se merece.

Resumiendo, un gran escollo en el desarrollo de la teoría sociológica y antropológica ha sido la casi identificación total de lo social con lo estructural social. Incluso las relaciones informales se consideran estructurales. Muchas de ellas lo son, pero no todas; estas incluyen las más relevantes, y es posible distinguir las más importantes de las menos. Esto ha creado muchas dificultades respecto a muchos problemas, como el cambio social, la sociología de la religión y la teoría del papel en la sociedad, por nombrar sólo algunas. También hemos observado que todo lo que no es estructural social es psicológico, signifique lo que signifique. También nos ha llevado a situar una dicotomía falsa entre el individuo como sujeto, y la sociedad como objeto. Parece que lo social tiene una dimensión libre y sin barreras así como una con barreras, la dimensión de la communitas donde los hombres se enfrentan no como desempeñadores de un papel, sino como «humanos completos», seres integrales que comparten reconocidamente la misma humanidad.

Una vez reconocido esto, será posible para las ciencias sociales examinar más fructíferamente que antes fenómenos como el arte, la religión, la filosofía, e incluso muchos aspectos de la ley, la política y el comportamiento económico que antes ha eludido la estructura conceptual estructuralista. Tales dominios son ricos refiriéndose a la communitas. La tarea inútil de intentar encontrar de qué forma ciertos símbolos que se encuentran en el ritual, poesía o iconografía de una sociedad dada, reflejan o expresan su extructura social o política, se puede entonces abandonar. Los símbolos pueden no reflejar ninguna estructura, sino una antiestructura, y no solo reflejarla, sino contribuir a crearla. En vez de eso, podemos considerar el mismo fenómeno desde el punto de vista de la relación entre la estructura y la communitas, para encontrarnos en tales situaciones como pasos entre los estados estructurales, los intersticios de las relaciones estructurales y los poderes de los débiles.

Notas

1. Primero se leyó en una conferencia en Dartmouth College sobre el ritual y el mito, en agosto de 1967, y se publicó después de ser revisada en *Worship* 46 (agost.-sept. 1972), págs. 390-412; (oct.), págs. 432-494.
2. Aquí querría contrastar la communitas «existencial» y la «normativa».
3. Claramente, los fundamentos de organización del celibato comparado con la orgía, deben ser muy diferentes, como debe serlo la actitud de los guardianes de la estructura ortodoxa con los movimientos de estos tipos rivales.
4. Matthias Vereno, de la universidad de Salzburgo, hizo este comentario en una conferencia en Dartmouth College (agosto 1967) sobre el mito y el ritual.
5. Este distrito de San Francisco fue el centro más importante del hippismo en 1966 y 1967. Su nombre dió pie a posters y grafitti como «Haight es amor».
6. «La necesidad de relacionarnos» con otros.

Referencias

Durkheim, E.: *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by J. S. Swain. New York: Collier. First pulished 1912, 1961.

Fortes, M.: *The Web of Kinship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press, 1949.

Gennep, Arnold van: *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul. First published 1908, 1960.

Lévi-Strauss, C.: «On Manipulated Sociological Models». *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde*, 116(1):45-54, 1960.

Structural Anthropology. Translated by Claire Jacobson. New York: Basic Books. First published 1958, 1963.

The Oracle. San Francisco: 1, N.° 6 (febrero), 1967.

Ramanujan, A. K.: *Speaking of Siva*. Baltimore: Penguin Books, 1973.
Reed, N.: *The Caste War in Yucatan*. Stanford University Press, 1964.
Riesman, D.: *Individualism Reconsidered and Other Essays*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954.
Rosen, L.: «Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre». *History and Theory*, 10(3):269-294, 1971.
Sartre, J.-P.: *Search for a Method*. New York: Knopf, 1963.
«Itinerary of a Thought». *New Left Review*, 58:57-59, 1969.
Stonequist, E. V.: *The Marginal Man*. New York: Scribner, 1937.
Trilling, L.: *The Liberal Imagination*. New Yorik: Anchor Books, 1953.
Turner, T.: «The Fire of the Jaguar: Myth and Social Organization among the Northern Kayapo of Central Brazil». Paper given at the Conference on Myth and Ritual at Dartmouth College, August 1967 (incluiding Abstract), 1967.
Turner, V.: *The Ritual Process*. Chicago: Aldine, 1969.
Znaniecki, F., y Thomas, W. I.: *The Polish Peasant in Europe and America*. Boston: Badger, 1918.

Clifford Geertz 1926-

Antecedentes

Clifford Geertz tiene una mente muy original; no se puede predecir cuál será el próximo muro que derribe. Nació en San Francisco, en 1926; se educó en el Antioch College y la universidad de Harvard, donde consiguió su doctorado 1956, a lo que se le añadió una mención de honor en 1974.

El primer trabajo de campo de Geertz fue en Java y Bali; y el último ha tenido lugar en Marruecos. Ambos, así como un conocimiento crítico con su sociedad y su literatura han aportado la experiencia y datos importantes que informa de todo su trabajo.

Geertz tiene también un recorrido impresionante y estable en su carrera: empezó como profesor ayudante y consiguió la cátedra en la universidad de Chicago desde 1960 hasta 1970; entonces se trasladó al Institute for Advanced Study de Princeton, en Nueva Jersey; ahí sigue hoy. Fue uno de los miembros fundadores del Department of Social Sciences. Se le eligió para la Academia Nacional de Ciencias en 1973.

Geertz tiene la reputación de escribir bien. Escribe, además de una cantidad envidiable de textos antropológicos, muchas revisiones de libros y artículos para revistas literarias. A diferencia de Harris o Turner, no se asocia a Geertz con una o un grupo determinado de ideas. Su mente observa todos los temas, y él se permite hacerlo, lo cual es una suerte para la antropología, así como para muchos de sus seguidores.

Introducción

Es más difícil resumir las contribuciones de Clifford Geertz a la teoría antropológica que resumir las de otros autores. Geertz no aporta términos clave o uniones directas con otras tradiciones antropológicas. Tampoco proporciona métodos fijos cuando hace etnografía u opina sobre la antropología. Sin embargo, sus aportaciones al pensamiento antropológico son tan fundamentales como sutiles.

Geertz quiere que entendamos una cultura en sus propios términos. Para hacer esto, debemos entender sus complejidades, sutilezas y matices. Geertz nos sugiere que lo entendamos como la arqueología: una cultura se expone y se explica capa a capa hasta que le aparece al lector una imagen mental de esta. El título de uno de los libros de Geertz es *La interpretación de las culturas*; nos lo dice todo. Intenta esclarecer el concepto de cultura al escribir acerca de culturas particulares.

Geertz rechaza el punto de vista de que la cultura se puede entender mejor a través de una teoría importante. Opina que el mejor enfoque para un mayor desarrollo del concepto consiste en enfrentarse con problemas específicos. Este método refina, rejuvenece y mantiene el concepto viable. La idea de Geertz de la cultura no es ecléctica, ya que mantiene un punto de vista semiótico. Cree, con Max Weber y Durkheim, que un ser humano está suspendido sobre una telaraña de significados que él mismo ha creado. El propósito de Geertz consiste en buscar un significado, una explicación; una explicación sin duda literaria, y no de las leyes de la ciencia experimental. Interpretación es el nombre de la herramienta que utiliza para cumplir el objetivo de buscar el significado.

El proceso que utiliza es el que llama «descripción densa» (una noción que tomó prestada del filósofo Gilbert Ryle, quien tuvo también mucha importancia en la antropología británica de los años 50). La descripción implica el hecho de que cualquier aspecto del comportamiento humano tiene más de un significado. La conducta es el movimiento del cuerpo que posee más capas significativas. Aquí de nuevo, la analogía con la arqueología nos es útil; el comportamiento humano tiene, desde el punto de vista de Geertz, una variedad de niveles de significado. Encontrar y explicar estas intenciones es el papel del etnógrafo quien, en el proceso, afila su mejor arma, el concepto de cultura.

29. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*

I

En su libro, *Philosophy in a New Key*, Susanne Langer hace notar que ciertas ideas saltan sobre el terreno intelectual con una fuerza inusual. Resuelven tantos problemas fundamentales a la vez que parece que resolverán todos los problemas fundamentales, clarificando todos los puntos oscuros. Todos los utilizan como el ábrete sésamo de alguna nueva ciencia positiva, el punto central conceptual alrededor del cual se puede construir un sistema comprensivo de análisis. El éxito repentino de esta gran idea, que lo llena todo durante cierto tiempo, se debe, quizá, nos dice, «al hecho de que todas las mentes sensitivas y activas de repente se vuelquen para explotarlo. Lo intentamos en cada conexión, para cualquier propósito, experimentamos todas las extensiones posibles de su significado estricto, con generalizaciones y derivados».

Después de familiarizarnos con la nueva idea, y tras convertirse en parte de nuestra reserva general de conceptos teóricos, nuestras expectativas se centran más en el uso real, donde termina su excesiva popularidad. Unos cuantos fanáticos persisten en la idea de que es la clave para el universo; pero pensadores menos instintivos se centran en los problemas que la idea ha generado realmente. Intentan aplicarla y extenderla donde se puede aplicar, y desisten donde no se aplica o no se puede aplicar. Se convierte, si lo era, en una idea seminal en primer lugar, una parte permanente y duradera de nuestro arsenal intelectual. Pero ya no tiene el alcance grandioso, prometedor, la versatilidad infinita de la aplicación aparente que tuvo una vez. La segunda ley de la termodinámica, o el principio de la selección natural, o la noción de la motivación inconsciente, o la organización de las formas de producción no lo explican todo, ni siquiera todo lo humano, pero aún explican algo; y nuestra atención se centra en aislar lo que es ese algo, de desembarazarnos de las muchas semiciencias a las que, en el momento de su celebridad, también se les ha dado importancia.

Si esta es o no, de hecho, la forma en que todos los conceptos científicos importantes se desarrollan, no lo sé. Pero, ciertamente, este modelo cuadra perfectamente con el concepto de cultura, a cuyo alrededor se levanta toda la disciplina de la antropología, y esa disciplina se ha dedicado a limitar, especificar,

* De *The Interpretation of Cultures* by Clifford Geertz. Copyright © 1973 by Basis Books, Inc. Reimpreso con permiso de Basic Books, Inc., Publishers. British reprint granted by Century Hutchinson Publishing Group, Ltd.

enfocar y contener de forma evidente esa dominación. Con esta manera de delimitar el concepto de cultura, aseguramos verdaderamente su importancia vigente antes que minusvalorarla; a ello se dedica el siguiente trabajo, con formas y caminos diversos. Todos argumentan, algunas veces explícitamente y otras sólo a través del análisis particular que desarrollan, para conseguir un concepto de cultura más centrado, especializado y, me imagino, teóricamente más poderoso, que reemplace el famoso «todo más complejo» de E. B. Tylor, que, no negándose su poder original, me parece que ha alcanzado el punto donde, en vez de clarificar las cosas, las oscurece.

El embrollo conceptual al que nos puede llevar la teorización *pot-au-feu* sobre la cultura de Tylor, es evidente en una de las mejores introducciones a la antropología, la de *Mirror for Man* de Clyde Kluckhohn. En las veintisiete páginas de este capítulo sobre el concepto, Kluckhohn se las arregla para definir la cultura como: 1) «la forma total de vida de un pueblo»; 2) «el legado social que un individuo adquiere de su grupo»; 3) «una manera de pensar, sentir y creer»; 4) «una abstracción del comportamiento»; 5) una teoría por parte de los antropólogos acerca de la forma en que actúa realmente un grupo de personas; 6) «un almacén de todo lo aprendido»; 7) «un grupo de orientaciones estandarizadas para problemas recurrentes»; 8) «el comportamiento aprendido»; 9) un mecanismo para la regulación normativa de la conducta; 10) «un grupo de técnicas para adaptarse tanto al ambiente externo como a otros hombres»; 11) «una causa de la historia»; y recurriendo, quizá con desesperación, a los símiles, como un mapa, un tamiz y a una matriz. Observando esta especie de difusión teórica, aunque sea un concepto de cultura constreñido y no enteramente estándar, que por lo menos es coherente internamente y, lo más importante, que puede tener una argumentación definible (es un adelanto, como también reconoció el mismo Kluckhohn). El eclecticismo se anula a sí mismo, no porque haya una única dirección que convenga seguir, sino porque precisamente hay muchas: es, pues, necesario elegir.

El concepto de cultura que expongo y cuya utilidad intento demostrar en este trabajo, es esencialmente semiótico. Creo, junto con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en telarañas cuyo significado él mismo ha construido; imagino la cultura como esas telarañas, y su análisis no es una ciencia experimental que busca la ley, sino que es interpretativa y busca el significado. Voy buscando la explicación, construyendo expresiones sociales de sus enigmáticas superficies. Pero esto, una doctrina en una frase, pide por sí mismo que se explique más extensamente.

II

El operacionalismo como un dogma metodológico nunca ha tenido sentido en las ciencias sociales, y si exceptuamos el conductismo skinneriano, el test de inteligencia y otros, se puede decir que está acabado. Pero tenía, después de todo, una observación importante, que, aunque intentemos definir el carisma o la alienación como operaciones, tiene una cierta fuerza: si queremos saber lo que es una ciencia, primero tendremos que observar no sus teorías o descubrimientos, y

ciertamente no a lo que dicen sus apologistas; tendremos que observar lo que hacen sus practicantes.

En la antropología, o antropología social, lo que hacen sus practicantes es etnografía. Y es al comprender lo que es la etnografía, o más exactamente lo que está haciendo, cuando empezamos a comprender lo que significan los análisis antropológicos como una forma del conocimiento. Esto, se debe de decir enseguida, no es un asunto de métodos. Desde el punto de vista de los libros de texto, hacer etnografía es establecer una relación, seleccionar a los informantes, transcribir los textos, recoger genealogías, trazar mapas de los campos, escribir un diario, etc. Pero no son estas cosas, es decir, las técnicas y los procedimientos recibidos, lo que define esta empresa. Lo que la define es la clase de esfuerzo intelectual, que es una aventura elaborada tomada de la noción de Gilbert Ryle sobre «descripción densa».

La discusión de Ryle sobre la «descripción densa» aparece en dos de sus recientes trabajos, ahora impresos en el segundo volumen de su *Collected Papers*, que se dirige a la pregunta general de que, como él lo dice, está haciendo *Le Penseur*: «Pensando y reflexionando» y «el pensamiento de los pensamientos». Observemos, nos dice, a dos niños que contraen rápidamente el párpado de su ojo derecho. En uno, es una contracción involuntaria; en el otro, una señal de conspiración para un amigo. Los dos movimientos son, en cuanto a movimientos, idénticos; en una observación como una cámara, «fenomenalística» de ellos, no podemos decir cual fue una contracción y cual un guiño o si los dos eran contracciones o guiños. Aún así, la diferencia entre un guiño y una contracción, aunque no se puede fotografiar, es muy grande, como puede saber cualquiera que haya tomado lo primero por lo segundo. El guiño comunica, y, sin lugar a dudas comunica ciertamente de alguna de las formas siguientes: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para dar un mensaje particular, 4) de acuerdo con un código establecido socialmente, y 5) sin que los demás lo sepan. Como señala Ryle, el que guiña ha hecho dos cosas, ha contraído su párpado y ha guiñado, mientras el que ha hecho una contracción sólo ha hecho una, contraer su párpado. Contraer un párpado a propósito cuando existe un código público, que indica que cuando se hace así es un signo de conspiración, es guiñar. Esto es todo lo que implica: un poco de comportamiento, una partícula de cultura y un gesto.

Esto, sin embargo, es sólo el principio. Supongamos, continua, que hay un tercer chico, quien «para divertir maliciosamente a sus compañeros», parodia el guiño del primer chico, diciendo que es de novatos, torpe, obvio, etc. El, por supuesto, lo hace de la misma forma que la contracción del primer chico y el guiño del segundo: contrayendo su párpado derecho. Sólo que este niño no está ni guiñando ni contrayendo el ojo: está parodiando el intento de guiñar de alguien más, que es risible. Aquí también existe un código establecido socialmente; guiñará laboriosamente, insistentemente, quizá añadiendo un gesto, es decir, los trucos habituales del payaso; y así también envía un mensaje. Sólo que ahora no es conspiración lo que hay en el aire, sino ridículo. Si los otros creen que está realmente guiñando, todo su proyecto será un fracaso, aunque con algunos resultados diferentes, como si pensaran que está contrayendo el ojo. Podemos ir más lejos: no estando seguro de sus habilidades mímicas, el que

quiere hacer la burla puede practicar en casa delante de un espejo, y en este caso no está contrayendo, guiñando el ojo o parodiando, sino ensayando; así, lo que una cámara, un conductista radical o una persona que cree en las frases de protocolo, lo que observaría sería una contracción de su párpado, como la de los demás. Son posibles las complejidades; incluso es lógico que no tengan finalidad. El que ha guiñado el ojo originalmente puede, por ejemplo, haber estado engañando, es decir, para engañar a los otros haciéndoles imaginar que hay una conspiración, cuando de hecho no la hay; en cuyo caso, nuestras descripciones de lo que el parodista está parodiando y el ensayador ensayando, por supuesto concuerdan. Pero lo que tenemos que tener en cuenta es que entre lo que Ryle llama «descripción fina» a lo que el ensayador (parodista, guiñador...) está haciendo, es decir, contrayendo su párpado derecho rápidamente y la «descripción densa» de lo que está haciendo, una burla de un amigo que está haciendo un guiño falso para engañar a un inocente, para que piense que está en marcha una conspiración, está el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas con las que las contracciones, los guiños, los guiños falsos, las parodias; los ensayos de las parodias se producen, perciben e interpretan, y sin las cuales no podrían existir, incluso no podrían las contracciones sin significado, que, como una categoría cultural, son tan no guiños como los guiños son no contracciones; independientemente de lo que cada uno hiciera o no con sus párpados.

Como muchas de las historias que a los filósofos de Oxford les gusta contar, todo este guiñar, guiñar falsamente, burlarse con un guiño falso, ensayar la burla de un guiño falso, puede parecer algo artificial. Para añadir una nota más empírica, sin precedentes de otro comentario explicativo anterior, voy a mostrar un extracto atípico de mi propia revista de campo, para demostrar que, aunque lo expuso por propósitos didácticos, el ejemplo de Ryle nos presenta una imagen demasiado exacta de la clase de estructuras recogidas de la inferencia y la implicación por las que un etnógrafo está continuamente intentando encontrar su camino:

> Los franceses [dijo el informador] habían llegado hacía un momento. Establecieron veinte o más fuertes entre la ciudad y el área de Marmusha, en medio de las montañas, colocándose en promontorios; así podían vigilar el terreno. Pero, a pesar de todo esto, no podían garantizar estar a salvo, especialmente por la noche, así que aunque el sistema *mezrag*, de pacto de comercio se suponía abolido, de hecho continuaba como antes.
>
> Una noche, cuando Cohen, que hablaba beréber de forma fluida en Marmusha, dos judíos que estaban comerciando en una tribu cercana, fueron a comprarle algunas cosas. Algunos beréberes, de otra tribu cercana, intentaron entrar en la casa de Cohen, pero él disparó su rifle en el aire. Tradicionalmente, los judíos no podían llevar armas; pero en ese período, las cosas estaban tan en el aire que muchos las llevaban. Esto atrajo la atención de los franceses y los merodeadores salieron huyendo.
>
> La noche siguiente, volvieron, uno de ellos disfrazado de mujer que llamaba a la puerta con una excusa. Cohen tenía sus sospechas y no le dejó entrar, pero los judíos dijeron, «oh, está bien, sólo es una mujer». Así abrieron la puerta y todos los demás entraron. Mataron a los dos judíos que estaban de visita, pero Cohen se las arregló para resguardarse en una habitación adyacente. Oía a los ladrones que planeaban quemarle vivo en la tienda, mientras revolvían sus pertenencias, así que él abrió la puerta y, corriendo entre ellos muy de prisa con un garrote, pudo escapar por una ventana.
>
> Fue al fuerte para cargar sus armas y se quejó al comandante local, el capitán Dumari, diciendo que quería su *'ar*, es decir, cuatro o cinco veces el valor de la mercancía que le habían robado. Los ladrones eran de una tribu que todavía no se había sometido a las autoridades francesas, y estaban en rebelión contra ellos, y él quiso una autorización para ir con su avalador-*mezrag*, el *sheij* tribal de los marmusha, para recoger la indemnización que, según la tradición, le debían. El capitán Dumari no le pudo dar permiso oficial para eso, por la prohibición francesa de la relación *mezrag*, pero le dió autorización verbal, diciéndole, «Si te matan, es tu problema».
>
> Así, el *sheij*, el judío, y una pequeña compañía de marmushas armados se fueron diez o veinte quilómetros hacia el área en rebelión, donde, por supuesto, no había franceses, y arrastrándose, capturaron al pastor jefe de la tribu y robaron su rebaño. La otra tribu llegó pronto cabalgando, persiguiéndoles, armados con rifles y preparados para atacar. Pero cuando vieron quiénes eran los ladrones de ovejas, se lo pensaron mejor y dijeron «muy bien, hablaremos». No pudieron negar lo que había ocurrido —que algunos hombres habían robado a Cohen y matado a los dos visitantes— y que no estaban preparados para empezar un feudo en serio con los marmusha, ya que ello implicaría una pelea con los invasores. Así hablaron y hablaron los dos grupos, allí en la llanura, entre miles de ovejas, y se decidieron finalmente en que los daños tenían el valor de quinientas ovejas. Los dos grupos armados beréberes subieron a sus caballos hacia lugares opuestos del llano, con las ovejas entre ellos, y Cohen, con su bata negra, su sombrero sin ala, y sus zapatillas, se fue solo entre las ovejas, escogiendo, una a una y a buena velocidad, las mejores como pago.
>
> Así que Cohen apartó sus ovejas y se las llevó de vuelta a Marmusha. Los franceses, arriba, a la entrada del fortín, las oían llegar desde la distancia, «Ba, ba, ba», decía Cohen, felizmente, recordando la imagen, y dijeron «¿Qué diablos es eso?» Y Cohen dijo: «Esto es mi *'ar*». Los franceses no podían creer que había hecho lo que decía que había hecho, y lo acusaron de ser un espía de los beréberes en rebelión, lo encerraron y le llevaron sus ovejas. En la ciudad, su familia, no teniendo noticias de él durante mucho tiempo, pensaron que estaba muerto. Después de un tiempo, los franceses lo liberaron y él volvió a su casa, pero sin sus ovejas. Entonces fue al coronel de la ciudad, el francés que estaba a cargo de toda la región, para quejarse. Pero el coronel le dijo, «No puedo hacer nada. No es mi problema.»

Citado directamente y sin cambio alguno, este pasaje nos transmite, como lo haría cualquier otro similar, en cierta manera, lo que hay de descripción etnográfica en toda descripción, por muy simple que sea, y lo «densa» que llega a ser. En escritos antropológicos, incluyendo los que se recogen aquí, este hecho, que llamaremos nuestros datos, son realmente nuestras propias construcciones de las construcciones de otros pueblos, de lo que ellos y sus compatriotas pueden hacer, no está muy claro, porque la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso, ritual, costumbre, idea particular, o cualquier cosa que se insinúe como información anterior a lo que se examina directamente. Incluso revelar que este pequeño drama tiene lugar en los altiplanos del centro de Marruecos en 1912, y lo conocimos aquí en 1968, determinará mucha de nuestra comprensión

del suceso. No hay nada particularmente erróneo, y es en cualquier caso, inevitable. Pero nos lleva a un punto de vista de la investigación antropológica, como una actividad más bien observacional que interpretativa de lo que realmente es. En la base objetiva, en la roca dura, en el caso de que haya alguna, estamos explicando y lo que es peor, explicando las explicaciones. Guiños de guiños sobre guiños.

El análisis, entonces, está separando las estructuras de la significación, lo que Ryle llamó códigos establecidos, una expresión quizá engañosa, ya que hace que la empresa parezca como la de un contable, cuando es mucho más parecida a la de un crítico literario, y determinando su campo social e importe. Aquí, en nuestro texto, esta separación empezará distinguiendo las tres estructuras diferentes de interpretación que aparecen en la situación: los judíos, los beréberes y los franceses y después pasará a mostrarnos cómo y porqué en aquel momento, en aquel lugar, su presencia produjo una situación en la que una malinterpretación sitemática redujo la forma tradicional a la farsa social. Lo que llevó a Cohen a otra tierra y con él todo lo demás, un modelo antiguo de relaciones sociales y económicas en las que él funcionaba, fue una confusión de lenguas.

Volveré más adelante sobre este aforismo demasiado denso, así como a los detalles del mismo texto. El punto que quiero destacar ahora es que la etnografía es una descripción densa. Con lo que se enfrenta el etnógrafo, excepto cuando, como lo tiene que hacer, persigue las rutinas más evidentes de la recopilación de datos, es con una multitud de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales se sobreponen o se anudan una con otra, que son a la vez extrañas, irregulares y no explícitas, y las tiene que conseguir de alguna forma, primero para poderlas utilizar y después para presentarlas. Y esto es cierto en los trabajos de campo sobre el terreno, en la jungla, en su actividad: entrevistar a los informadores, observar los rituales, obtener términos familiares, trazar las líneas de propiedad, censar sus casas... escribir su diario. Hacer etnografía es como intentar leer, en el sentido de «construir una lectura de», un manuscrito, extraño, descolorido, lleno de vacíos, incoherencias, enmiendas sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito no con las grafías convencionales de los sonidos, sino con ejemplos transitorios de la conducta.

III

La cultura, ese documento actuado es, así, público, como un guiño burlón o una captura ficticia de las ovejas. Utópico, no existe en la cabeza de nadie; aunque no es físico, no es una entidad oculta. El debate interminable en la antropología de que si la cultura es «subjetiva» u «objetiva», junto con el intercambio mutuo de insultos intelectuales, como «idealista-materialista»; «mental-conductista»; «impresionista-positivista», que lo acompañan, es completamente erróneo. Una vez que la conduta humana se ve como una acción simbólica, una acción que como la fonética en el habla, el pigmento al pintar, la línea al escribir, o el sonido en la música, significa, la pregunta de si la cultura es una conducta modelada o una estructura de la mente, o incluso las dos cosas juntas, pierde sentido. Lo que se ha de preguntar sobre un guiño de burla o un ataque ficticio a un rebaño, no es cuál es su status ontológico. Es lo mismo que eso de piedras en una mano y sueños en la otra; son ambos, cosas de este mundo. Lo que uno debe preguntarse es cuál es su significado; qué es: ridículo o desafío, ironía o rabia, esnobismo u orgullo; qué es lo que se está diciendo en relación con lo que está ocurriendo.

Esto puede parecer una verdad obvia, pero hay varias maneras de oscurecerla. Una es imaginarse que la cultura es una realidad «superorgánica» autónoma con fuerzas y propósitos propios; es decir, materializarla. Otra manera es decir que consiste en el modelo en bruto de los sucesos conductistas que observamos que ocurren en alguna comunidad identificable u otra; es decir, reducirla. Pero aunque estas confusiones existen todavía, y sin lugar a dudas siempre estarán con nosotros, la mayor fuente de la confusión teórica en la antropología contemporánea es un punto de vista que se desarrolla reaccionando a estos y ahora mismo está muy extendida; citemos, por ejemplo, a Ward Goodenough, su mayor impulsor: «la cultura está en las mentes y corazones de los hombres».

Llamado de manera diversa etnociencia, análisis componencial o antropología cognitiva, una amplitud de términos que refleja una gran incertidumbre, esta escuela de pensamiento mantiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas con las que los individuos o grupos de individuos guían su conducta. «Una cultura de una sociedad», citando a Goodenough de nuevo, esta vez en un pasaje que se ha convertido en el *locus classicus* de todo el movimiento, «consiste en todo lo que tenemos que saber o creer para operar de una forma aceptable para sus miembros». Y, a este punto de vista de lo que es la cultura, le sigue otro punto de vista, igualmente cierto de lo que se está describiendo —es decir, escribir reglas sistemáticas, un algoritmo etnográfico, que, si se sigue, haría posible operar, pasar (no observando la apariencia física) por parte de un nativo. De esta forma, el subjetivismo supremo estaría unido al formalismo extremo, con el resultado esperado: una explosión del debate de que si los análisis particulares (que aparecen como taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades) reflejan lo que los nativos realmente piensan de las simulaciones inteligentes, lógicamente equivalentes, pero sustantivamente diferentes, de lo que ellos piensan.

Observado sin mucha atención, este enfoque puede parecer casi igual al que se está desarrollando aquí, pudiéndose confundir, y, por eso, seremos más explícitos, para que se puedan distinguir. Si dejamos los guiños y las ovejas aparte por un momento, y tomamos un cuarteto de Beethoven como un ejemplo de cultura, que sin lugar a dudas es especial, pero para este propósito es muy ilustrativo, nadie lo identificaría con la valía, la habilidad y el conocimiento que se necesitan para interpretarlo, con el conocimiento que tienen que poseer los que lo tocan o los que lo oyen, ni, para también tener en cuenta, de paseo, a los especialistas, con una actuación particular o con alguna entidad misteriosa, entidad que trasciende la existencia material. El «nadie» quizá es demasiado fuerte aquí, ya que siempre hay personas incorregibles. Pero que en el cuarteto de Beethoven se desarrolla temporalmente la estructura tonal, una secuencia coherente de un sonido configurado, en una palabra, la música, y no el conocimiento de alguien o la creencia de alguna cosa, incluyendo cómo tocarla, es una proposición a la que mucha gente diría que sí.

Para tocar el violín es necesario poseer ciertos hábitos, habilidades, conocimiento y talento, tener ganas de tocar, y, como dice el refrán, tener un violín. Pero, el hecho de tocar el violín no es ni hábito, ni habilidad, ni conocimiento, ni tener ganas, ni violín. Para hacer un trato en Marruecos, se tienen que hacer ciertas cosas de cierta manera (como cortar, mientras se cantan versículos del Corán, la garganta de una oveja ante los hombres adultos, reunidos, que son miembros de tu tribu), y poseer ciertas características psicológicas (entre otras desear cosas lejanas). Pero el hecho de hacer un trato no es ni cortar la garganta ni el deseo, aunque es bastante real, como siete familiares de nuestro Marmusha sheikh descubrieron cuando él les ejecutó, por robar una piel de oveja sarnosa y sin valor de Cohen.

La cultura es pública porque lo es el significado. No podemos guiñar un ojo, burlándonos, sin saber lo que se sobreentiende al guiñar o cómo contraer un ojo físicamente, y no podemos llevar a cabo una captura de ovejas o imitar una, sin saber qué es robar una oveja y cómo hacerlo. Pero sacar de aquí la conclusión de que si sabemos cómo guiñar un ojo, guiñamos y saber cómo robar ovejas es atacar las ovejas, es cometer una confusión tan grande como tomar las descripciones densas por las finas, identificar el guiñar con la contracción del ojo o el robo de ganado con cazar animales peludos fuera de los pastos. La mentira cognitiva, que la cultura consiste, según Stephen Tyler, en «fenómenos mentales que pueden [quiere decir «deberían»] analizarse con métodos formales similares a los de las matemáticas o la lógica», es tan destructiva para un uso efectivo del concepto, como lo son las mentiras conductistas e idealistas para las que esta es una corrección errónea. Quizá, como sus errores son más sofisticados y sus distorsiones sutiles, puede que así sea.

Generalizando sobre las teorías privadas del significado es, desde, Husserl hasta Wittgenstein, una parte tan importante del pensamiento moderno que no necesita desarrollarse aquí. Lo que sí es necesario observar es que sus descubrimientos alcanzan la antropología; y, en particular, está claro decir que la cultura consiste en estructuras de significado establecidas socialmente, ya que la gente hace cosas como conspiraciones con señales y se une o percibe insultos y los responde; es solo decir que se trata de un fenómeno psicológico, una característica mental, personalidad, estructura cognitiva o lo que sea; es tanto como decir que es tantrismo, genética, forma progresiva del verbo, clasificación de los vinos, la ley ordinaria o la noción de una «blasfemia condicional» (como Westermarck definió el concepto de *'ar* en términos como los que empleaba Cohen para que le pagaran los daños sufridos). Lo que, en lugares como Marruecos, evita que muchos de nosotros, que crecemos haciendo otros guiños o atendiendo las ovejas de otros, entendamos que lo que la gente dice no es ignorancia sobre cómo funciona el conocimiento, aunque, especialmente cuando lo asumimos, funciona de la misma manera que entre nosotros, nos ayudaría mucho a tener menos, como una carencia de familiaridad con el universo imaginativo donde sus actos son señales. Como ha dicho Wittgenstein:

> Nosotros...decimos de algunas personas que son transparentes. Es, sin embargo, importante considerar esta observación, ya que un ser humano puede ser un completo enigma para otro. Observamos esto cuando llegamos a un país extranjero, que tiene tradiciones completamente extrañas; y, lo que es más, aunque dominemos la lengua del país. No entendemos a la gente. Y no porque no sepamos lo que se dice. No podemos hacernos entender.

IV

Hacernos entender, un asunto desconcertante que pocas veces tiene éxito, es de lo que se compone la investigación etnográfica como una experiencia personal; intentando formular las bases que uno se imagina, de forma siempre exagerada, las descubrimos en lo que la narración antropológica considera como una tentativa científica. No estamos, o por lo menos yo no estoy, tratando de hacernos nativos. Sólo los románticos o los espías estarían motivados para ello. Buscamos, en el amplio sentido del término con el que va unido, más que hablar, conversar con ellos, algo mucho más difícil; y no sólo con los extranjeros, sobre lo que reconocemos. «Si hablar *para* alguien parece ser más un proceso misterioso», nos dice Stanley Cavell, «puede ser porque hablar *a* alguien no nos parece bastante misterioso».

Observándolo de esta forma, el propósito de la antropología es alargar el universo del discurso humano. Este no es, por supuesto, su único propósito; la instrucción, el divertir, el consejo práctico, el avance moral y el descubrimiento del orden natural del comportamiento humano son otros; ni tampoco la antropología es la única disciplina que lo persigue. Pero es un propósito al que está bien adaptado un concepto semiótico de cultura. Como los sistemas colaboradores de los signos analizables que, ignorando las expresiones provincianas, llamaría símbolos, la cultura no es un poder, algo a lo que se puede atribuir los sucesos sociales, las conductas, las instituciones o los procesos; es un contexto, algo en lo que pueden ser inteligibles, es decir, densamente descritos.

La famosa absorción antropológica con lo exótico, los jinetes beréberes, los vendedores ambulantes judíos, los legionarios franceses, es esencialmente un truco para desplazar el sentido negativo de la familiaridad con el que se esconde el misterio de nuestra propia habilidad para relacionarnos perceptivamente uno con otro. Mirando a lo ordinario en lugares donde toma formas no acostumbradas, no nos muestra, como se ha dicho tantas veces, la arbitrariedad de la conducta humana, es decir, no hay nada especialmente arbitrario al robar avejas por insolencia en Marruecos, sino el grado hasta el que su significado varía de acuerdo con el modelo de vida por el que está informado. Comprender la cultura de un pueblo expone su normalidad sin reducir su particularidad. Cuanto más entiendo lo que hacen los marroquíes, más lógicos y singulares me parecen. Esto les hace accesibles: estableciéndolos en la estructura de sus propias banalidades, disuelve su opacidad.

Es esta su maniobra, a la que se refiere sin darle demasiada importancia, como «ver las cosas desde el punto de vista del actor», demasiado cultamente, como «el enfoque *verstehen*», o demasiado técnicamente como «el análisis emic», que tan a menudo nos lleva a la noción de que la antropología es una variedad, o

de una mente leyendo a larga distancia, o a la fantasiosa isla de caníbales y que, para alguien ansioso de navegar a través de los restos de una docena de filosofías hundidas, debe llevar a cabo con mucho cuidado. Nada es tan necesario para comprender lo qué es la interpretación antropológica y el grado hasta el cual es interpretación, como una comprensión exacta de lo que significa y no significa, para decir que nuestras formulaciones de los sistemas de símbolos de otros pueblos deben estar orientadas hacia el actor[1].

Lo que significa es que, descripciones como la de la cultura de los beréberes, los judíos o los franceses se tiene que situar de tal forma que las construcciones que imaginamos de los beréberes, los judíos o los franceses nos ayuden a situar lo que ellos viven, las fórmulas que usan para definir lo que les pasa. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas beréberes, judías o francesas, es decir, parte de la realidad que están describiendo de forma ostensible; son antropológicas, es decir, parte de un sistema desarrollado del análisis científico. Se deben de situar en los términos de las interpretaciones a las que las personas de una denominación particular someten sus experiencias, porque esto esto es lo que ellos pretenden, que sean descripciones; son antropológicas porque son los antropólogos los que las declaran. Normalmente, no es necesario señalar tan laboriosamente que el objeto del estudio es una cosa y el estudio otra. Está bastante claro que el mundo físico no es la física y *A skeleton Key to Finnegan's Wake* no es *Finnegan's Wake*. Pero, como en el estudio de la cultura, el análisis penetra en el centro del objeto, es decir, *empezamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes saben, o creen que saben, y entonces lo sistematizamos;* la línea entre la cultura marroquí como un hecho natural y la cultura marroquí como una entidad teórica tiende a difuminarse. Todo lo más es esto, ya que la última se presenta como una descripción del ojo de un actor de las concepciones marroquíes de todo, desde la violencia, honor, divinidad y justicia hasta la tribu, propiedad, patronato y liderazgo.

En resumen, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones, y las segunda y tercera interpretación no hace caso de la primera. Por definición, sólo un nativo hace de su versión la primera: es *su* cultura[2]. Son, así, ficciones; ficciones en el sentido de que son «algo hecho», «algo modelado» —el significado original de *fictio*—, no que sean falsos, imposibles o solamente experimentos pensados «como si». Construir descripciones orientadas al autor de los compromisos de un líder beréber, un mercader judío y un soldado francés, uno frente al otro, en el Marruecos de 1912, es claramente un acto imaginativo, no tan diferente de construir descripciones similares de los compromisos de uno con el otro de un médico francés provinciano, su mujer tonta, adúltera y de su inútil amante, en el siglo XIX en Francia. En este último caso, los actores se presentan como si no hubieran existido y como si los sucesos no hubieran ocurrido, mientras que en el primero, se representan como verdaderos, o que por lo menos lo han sido. Esta es una gran diferencia; sin lugar a dudas, precisamente la que a Madame Bovary le cuesta más entender. Pero la importancia no está en el hecho de que su historia se creó mientras que la de Cohen se anotó. Las condiciones de su creación y su mensaje difieren, por no hablar de la forma y la calidad. Pero una es tan *fictio*, —una creación— como la otra.

Los antropólogos no han sido conscientes de esto como lo tendrían que haber sido: que aunque la cultura exista en el lugar de comercio, el fuerte o la huida de las ovejas, la antropología existe en el libro, el artículo, la lectura, la exposición del museo o, algunas veces hoy en día, en la película. Ser consciente de esto es darse cuenta de que la línea entre el modo de representación y el contenido esencial es tan imposible de trazar en el análisis como lo es en un dibujo; y este hecho, a su vez, parece amenazar el status objetivo del conocimiento antropológico al sugerir que su fuente no es la realidad social, sino el artificio erudito.

Lo amenaza, pero la amenaza está vacía. La petición de atención de una versión etnográfica, no se basa en la habilidad del autor para captar los hechos primitivos en lugares lejanos y traerlos a casa como una máscara o una talla, sino en el grado que es capaz de esclarecer qué sucede en esos lugares, en reducir los enigmas: ¿qué clase de personas son?; qué actos poco habituales, que emergen de los antecedentes desconocidos, hacen que emerjan. Esto pone en evidencia algunos problemas serios de verificación, o, si verificación es una palabra demasiado fuerte para una ciencia tan blanda, yo mismo preferiría «estimación», de cómo se puede hacer una versión mejor de otra peor. Pero esta precisamente es su virtud. Si la etnografía es una descripción densa y los etnógrafos son los que hacen la descripción, entonces la pregunta más importante para cualquier ejemplo, sea un diario de campo importante o una monografía típica de Malinowski, es si sabe diferenciar un guiño de una contracción del ojo y los guiños reales de los que los imitan. Esto no va contra un cuerpo de datos sin interpretar, descripciones radicalmente finas, de las que debemos medir la fuerza de nuestras explicaciones, sino contra el poder de la imaginación científica que nos lleva a estar en contacto con la vida de los extranjeros. No vale la pena, como dijo Thoreau, ir por todo el mundo para contar los gatos de Zanzíbar.

V

Bien, esta propuesta, con la que no pretendemos blanquear el comportamiento humano de las propiedades a las que nos interesamos antes de examinarla, algunas veces han sido ampliamente reclamadas: a saber, que ya que son esas propiedades las que nos interesan, no necesitamos prestar atención, si no es de soslayo, al comportamiento. La cultura ha sido tratada de forma más efectiva, dice la argumentación, como un sistema simbólico (estos son sus propios términos) al aislar sus elementos, especificando la relación interna entre esos elementos, y después caracterizando todo el sistema de alguna forma general, de acuerdo con los símbolos esenciales alrededor de los cuales está organizado, cuyas estructuras subyacentes es una expresión de superficie o los principios ideológicos en los que se basa. Aunque ha habido un adelanto en las nociones de la «conducta aprendida» y los «fenómenos mentales» de lo que es la cultura, y el origen de algunas de las ideas teóricas más poderosas en la antropología contemporánea, este enfoque hermético de las cosas parece correr peligro (y cada vez más, que este le sobrepase) de alejar el análisis cultural de su próximo objetivo: la lógica informal de la vida real. Escasos son los beneficios conseguidos cuando, al

liberarse del concepto de los defectos del psicologismo uno cae inmediatamente en los del esquematismo.

Se debe prestar atención al comportamiento, y con exactitud, porque es a través del curso de la conducta, o más precisamente, la acción social, que las formas culturales encuentran su articulación. La encuentran también en varias clases de artefactos, y en varios estados de la consciencia; pero estos conocen su significado partiendo del papel que hacen (Wittgenstein diría su «uso») en un modelo progresivo de la vida, no de cualquiera de las relaciones intrínsecas que tienen uno con el otro. Esto es lo que Cohen, el sheij, y el capitán Dumari estaban haciendo cuando discutían de los propósitos de cada uno, persiguiendo el comercio, defendiendo el honor, estableciendo dominación, que creó nuestro drama pastoril, y esto es sobre lo que trata el drama. Sean lo que fueren, o en el lugar que estén, los sistemas de símbolos «en sus propios términos», tenemos acceso empírico a ellos al observar los sucesos, no lo tenemos ordenando entidades abstractas en modelos unificados.

Una explicación más detallada de esto es que la coherencia no puede ser el mayor test de validez para una descripción cultural. Los sistemas culturales deben tener un grado mínimo de coherencia, o no los llamaríamos sistemas; y, observándolos, tienen muchos más. Pero no hay nada tan coherente como una alucinación paranoica o una historia de un estafador. La fuerza de nuestras interpretaciones no se puede basar, como ahora hacen a menudo, en la fuerza que hace que se mantengan unidas, o la seguridad con la que se argumentan. No se ha hecho nunca antes tanto, creo, para desacreditar el análisis cultural como la construcción de descripciones impecables de orden formal, cuya existencia verdadera nadie puede creer.

Si la interpretación antropológica consiste en construir una revisión de lo que ocurre, es decir, separarlo de lo que pasa, de lo que, en esta época o en aquel lugar, dicen personas determinadas, qué es lo que hacen, qué se les hace, desde el vasto negocio del mundo, es separarlo de sus aplicaciones y dejarlo vacío. Una buena interpretación de algo, un poema, una persona, una historia, un ritual, una institución, una sociedad, nos lleva al centro de lo que es la interpretación. Cuando no sucede esto, sino que nos lleva a cualquier otro lugar, a una admiración de su propia elegancia, de la inteligencia de su autor, o de la belleza del orden de Euclides, puede tener sus recompensas intrínsecas; pero es algo más que lo que pide el trabajo que tenemos ahora, es decir, desentrañar todo ese asunto de las ovejas.

El asunto de las ovejas, el robo, el ofrecerlas como reparación del daño causado, su confiscación política, es, o fue, esencialmente un discurso social, aunque sea, como sugerí antes, comunicado en muchas lenguas y tanto con palabras como con hechos.

Al pedir su *'ar*, Cohen se refirió al pacto de comercio; y al reconocer su petición, el sheij llamó a los que le habían ofendido de la tribu; los ofensores, aceptando la responsabilidad, pagaron la indemnización; ansiosos de demostrar a los sheijs y vendedores quién estaba a cargo de la situación, los franceses mostraron su poder imperialista. Como en cualquier discurso, el código no determina la conducta, y lo que verdaderamente se dijo, no tenía necesidad de decirse. Cohen

hubiera podido elegir no aceptar su recompensa, dada la ilegalidad a ojos del protectorado. El sheij hubiera podido, por razones similares, rechazarlo. Los ofensores de la tribu, resistiéndose a la autoridad de los franceses, pudieran haber considerado el asalto como «real» y luchar más bien que negociar. Los franceses, más hábiles y menos duros (como bajo el mandato señorial del mariscal Lyautey lo serán más tarde) pudieron haberle permitido a Cohen mantener sus ovejas, ciñéndose a la continuación del modelo del tratado y su limitación a su autoridad. Y hay otras posibilidades: los marmushan hubieran podido considerar la acción de los franceses como un insulto muy grave y haber empezado la disidencia; los franceses hubieran podido intentar no sólo atrapar a Cohen, sino incluso intentar someter al mismo sheij; y Cohen hubiera podido concluir con que no estaba mal estar entre los renegados beréberes y los soldados, comerciando en las montañas del Atlas, y haberse retirado a lugares mejor gobernados de la ciudad. Esto, más o menos, es lo que pasó, hace mucho tiempo, cuando el Protectorado se convirtió en soberanía absoluta. Pero lo más importante aquí no es describir qué es lo que pasó o no pasó en Marruecos. Desde este simple incidente, podemos ampliar el campo hasta llegar a enormes complejidades de la experiencia social. Esto es para demostrar en qué consiste un fragmento de una interpretación antropológica: trazar la curva de un discurso social; fijándolo de una forma adecuada.

El etnógrafo «inscribe» el discurso social; *lo escribe*. Al hacer esto, lo trae de un evento pasado, que sólo existe en el momento que ocurre, en una narración, que existe en sus inscripciones y se puede consultar. El sheij hace tiempo que murió, muerto en el proceso de ser, como el francés lo llamó, «pacificado»; el «capitán Dumari», su pacificador, vive, retirado con sus recuerdos, en el sur de Francia; y Cohen se fue el año pasado, en parte refugiado, en parte peregrino, en parte patriarca moribundo, a su casa, a Israel. Pero lo que ellos, en mi sentido más extendido, se «dijeron» uno al otro en la meseta del Atlas hace sesenta años, no lo podemos estudiar. Paul Ricoeur, de quien he elegido toda esta idea de la inscripción de la acción, cambiándola un poco, también, pregunta: «¿Qué es lo que fija la escritura?».

> No el hecho de hablar, sino lo «dicho» al hablar, donde nosostros entendemos por lo «dicho» al hablar la exteriorización constitutiva de la intención del discurso, gracias a la cual las *sagen* —el decir— quiere convertirse en *Aus-sage*, el enunciado, lo enunciado. Resumiendo, lo que escribimos es el *noema* [«pensamiento», «contenido», «gesto»] del habla. Es el significado del acontecimiento del habla, no del acontecimiento como acontecimiento.

Esto no está tan fácilmente «dicho»; si los filósofos de Oxford recurren a pequeñas historias, los fenomenológicos recurren a las frases largas; pero esto nos lleva a una respuesta mucho más precisa para nuestra pregunta generativa, «¿Qué es lo que hace el etnógrafo?» —escribe[3]. Este, también puede parecer un descubrimiento sorprendente, y para alguien que está familiarizado con la «literatura», como interesante. La respuesta estándar a nuestro planteamiento: «Observa, recopila, analiza», —algo así como el *veni, vidi, vinci* de la materia— podría

haber tenido consecuencias más graves que lo que parecía en un principio; ni siquiera cuando se trata de distinguir tres fases en la búsqueda del conocimiento puede ser, de hecho, posible; y, por supuesto, puede que no existan como «operaciones» autónomas.

La situación es incluso más delicada, porque, como ya se ha observado, lo que escribimos (o intentamos) no es un discurso social puro, al que, por no ser actores, no tenemos acceso directo; accedemos tan solo a la pequeña parte que nuestros informadores nos dejan saber[4]. Esto no es tan malo como suena, ya que, de hecho, no son mentirosos todos los cretenses, y no es necesario saberlo todo para entender algo. Pero plantea el punto de vista del análisis antropológico, como la manipulación conceptual de los hechos descubiertos; una reconstrucción lógica de la mera realidad, parece bastante inútil. Establecer cristales simétricos del significado, purificados de la complejidad material en la que se sitúan, o después, atribuyen su existencia a principios autógenos del orden, propiedades universales de la mente humana, o demasiado, *a priori weltanschauugen*, es pretender una ciencia que no existe e imaginar una realidad que no se puede encontrar. El análisis cultural es, o debe ser, imaginar significados, asesorar las suposiciones y trazar conclusiones explicativas de las mejores suposiciones, sin descubrir el continente del significado y trazar sus tierras sin forma.

VI

Así, hay tres características de la descripción etnográfica: es interpretativa; es interpretativa de lo que es el transcurso del discurso social; y la interpretación envuelta consiste en intentar rescatar lo «dicho» de tal discurso de sus ocasiones peligrosas y fijarlo en términos examinables. El *kula* ha desaparecido o se ha alterado; pero, para lo bueno o lo malo, *Los argonautas del Pacífico oeste*, permanecen. Pero hay una cuarta característica de esta descripción, por lo menos como yo la ejerzo: es microscópica.

No estamos diciendo que no hay interpretaciones antropológicas a gran escala de todas las sociedades, civilizaciones, sucesos mundiales, etc. Sin lugar a dudas, es una parte de nuestros análisis ampliar los contextos que, junto con sus implicaciones teóricas, les recomienda a la atención general y justifica que las construyamos. A nadie le preocupan, ni siquiera a Cohen (bueno... sí, puede que a Cohen sí) esas ovejas en lo que queda del episodio. La historia puede tener sus momentos cruciales, pero este pequeño suceso seguramente no fue uno de ellos.

Sólo vamos a decir que el antropólogo plantea característicamente estas interpretaciones y análisis más abstractos de conocimientos excesivamente más extendidos con asuntos extremadamente pequeños. Contrastan las mismas grandes realidades como —historiadores, economistas, científicos políticos sociólogos— contrastan en asuntos más decisivos: el poder, el cambio, la fe, la opresión, el trabajo, la pasión, la autoridad, la belleza, la violencia, el amor, el prestigio; pero las confronta en contextos bastante extraños, lugares como Marmusha y vidas como la de Cohen, escogiendo lo más importante. Todas estas constancias tan humanas, «esas grandes palabras que hacen que estemos asustados», toman una forma familiar en contextos familiares. Ya hay bastantes profundidades en el mundo.

Aún así, el problema de cómo ir de una colección de miniaturas etnográficas como nuestra historia de las ovejas —un surtido de anotaciones y anécdotas— a las nociones culturales de la nación, la época, el continente o la civilización, no se puede transmitir con ilusiones vagas a las virtudes de lo concreto y la mente clara. Para una ciencia que nació en las tribus indias, las islas del Pacífico y los linajes africanos y, subsecuentemente, se hizo con grandes ambiciones, este tiene que ser un gran problema metodológico y, para la mayoría, uno que se lleva muy mal. Los modelos que los mismos antropólogos han hecho para justificar que no se han ceñido a las verdades locales, pasando a los planteamientos generales, han sido tan responsables del descrédito del esfuerzo como lo que sus críticos, es decir, los sociólogos obsesionados con tamaños ejemplares, psicólogos con medidas o economistas con agregados —han sido capaces de idear contra ellos.

De estos, los dos más importantes han sido: *Jonesville-is-the-USA* es el modelo «microcósmico» de Estados Unidos; y el *Easter-Island-is-a-tasting-case* es el modelo del «experimento natural». El cielo en un grano de arena o las orillas lejanas de la posibilidad.

Es tan evidente la mentira del pequeño mandato de Jonesville-is-América (o también podemos llamarle el gran mandato) que lo único que necesita explicarse es cómo la gente ha llagado a creérselo y ha esperado que otros lo hicieran. La idea de que podemos encontrar la esencia de las sociedades, civilizaciones y grandes religiones nacionales, o lo que sea, resumido y simplificado en las llamadas ciudades y pueblos típicos, es una tontería evidente. Lo que encontramos en las ciudades y pueblos pequeños es la vida de las ciudades pequeñas o de los pueblos. Situándose en un lugar fijo, no tendrían ninguna relevancia, ya que los estudios microscópicos dependían realmente, para ser importantes, de esta premisa, es decir, que pretendían abarcar el mundo grande en uno pequeño.

Pero, por supuesto, no lo están. El lugar del estudio no es el objeto del estudio. Los antropólogos no estudian los pueblos, tribus, ciudades, vecindarios...; estudian *en* los pueblos. Podemos estudiar cosas diferentes en lugares diferentes, y algunas cosas —como por ejemplo, lo que hace la dominación para establecer las estructuras de la perspectiva moral— las podemos estudiar mejor en localidades apartadas. Pero eso tampoco hace que el lugar en que estás estudiando lo sea. En la provincias lejanas de Marruecos e Indonesia me he enfrentado con las mismas preguntas con las que han luchado otros científicos sociales en otros lugares más conocidos, por ejemplo, ¿cómo es posible que las reclamaciones más inoportunas de la humanidad, estén proyectadas en los acentos del orgullo del grupo?, y he llegado a casi las mismas conclusiones. Podemos añadir una dimensión, que se necesita mucho en el clima actual de la ciencia social evaluada y solucionada; pero eso es todo lo que se puede hacer. Hay una cierta recompensa, si vamos a observar la explotación de las masas, al ver un aparcero javanés removiendo la tierra durante un aguacero tropical o a un sastre marroquí bordando caftanes a la luz de una bombilla de veinte voltios. Pero la noción que te

aporta todo esto (y que te eleva a un terreno de ventaja moral, desde donde puedes mirar con desprecio a los menos privilegiados éticamente) es una idea que sólo alguien demasiado estupido podria pensar.

La noción del «laboratorio natural», ha sido igualmente perniciosa, no sólo porque la analogia es falsa —ya que ¿qué clase de laboratorio es aquel en el que ninguno de los parámetros se pueden manipular?— sino porque nos lleva a la noción de que los datos derivados de los estudios etnográficos son puros, o más fundamentales, o más sólidos, o menos condicionados (aunque la palabra mejor es «elementales») que los que se derivan de otras clases de investigación social. La gran variación natural de las formas culturales es, por supuesto, no sólo el gran recurso de la antropología, sino su dilema teórico más importante: ¿cómo se adapta esta variación con la unidad biológica de las especies humanas? Pero no es, ni siquiera metafóricamente, variación experimental, porque el contexto donde sucede varia junto con ella, y es imposible (aunque algunos lo intentan) aislar la *y* de la *x* para escribir una función adecuada.

Los famosos estudios que intentan demostrar que el complejo de Edipo aparecia ya en los trobrianos, los papeles sexuales estaban intercambiados en los chambuli, y los indios pueblo no conocían la agresión (ya que era una de sus características el que fueran pasivos —«pero no en el sur»— no son, cualquiera que sea o no su validez empirica, hipótesis «científicamente probadas y aceptadas». Sus interpretaciones, o malinterpretaciones, como todas las demás, llegaron de la misma forma que las otras, e inherentemente sin concluir como todas las demás, y la intención de darles la autoridad de experimentación física es una artimaña metodológica. Los descubrimientos etnográficos no son privilegiados, tan sólo particulares: en otro lugar se les escucha. Considerarlos como algo más (o algo menos) que eso y sus implicaciones, que son mucho más profundas que el mero primitivismo, tergiversan la teoría social.

Otro país los escucha: la razón por la que las descripciones de lejanos robos de ovejas (e incluso un buen etnógrafo hubiera averiguado qué tipo de ovejas eran) tienen importancia general es porque nos muestran la mente sociológica con material para poder trabajar. Lo más importante de los hallazgos del antropólogo es su especificidad compleja, su circunstancialidad. Es con el material producido por el estudio de campo prolongado, principalmente cualitativo, altamente participativo y casi trabajado obsesivamente en textos especificos, que los grandes conceptos con que la ciencia social contemporánea se aflije —como la legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura...significado— se les puede dar una clase de actualidad sensible *acerca* de ellos, pero, lo que es más importante, creativa e imaginativamente *con* ellos.

El problema metodológico que la naturaleza microscópica presenta es real y crítico. Pero no debe resolverse refiriéndonos a un lugar remoto como el mundo en una taza de té o como el equivalente social de una cámara de nubes. Esto se puede resolver —o, por lo menos, mantenerse decente— al darnos cuenta que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas; que de donde procede una interpretación no determina dónde tiene que ir. Hechos pequeños hablan de grandes empresas, guiños a la epistemiología, o robos de ovejas a la revolución, porque para eso existen.

VII

Lo que nos lleva, finalmente, a la teoría. El pecado de los enfoques interpretativos sobre algo —la literatura, los sueños, los síntomas, la cultura— es que tienden a resistirse, o se les permite resistirse, a las articulaciones conceptuales, y así, escapar a los modos sistemáticos de asesoramiento. Entendemos una interpretación o no; ves lo que quiere decir o no; la aceptas o no. Prisionera de la inmediatez de su propio detalle, es presentada como válida a medias o, peor aún, como validada por las sensibilidades supuestamente desarrolladas de la persona que la presenta; cualquier intento de explicarlo con otras palabras, se considera como un disfraz, como etnocéntrica —como la palabra más severa del antropólogo para denominar el abuso moral.

Para un campo de estudio que, aunque sea tímidamente (pienso que es una ciencia) esto no es válido. No hay ninguna razón de porqué la estructura conceptual de una interpretación cultural podría formularse menos, y así sería menos susceptible de los cánones explícitos del reconocimiento, más que los de la observación biológica o del experimento físico —no hay ninguna razón excepto que los términos en que se han de hacer dichas formulaciones son, si es que no existen completamente, por lo menos, casi. Nos reducimos a las teorías insinuantes porque no tenemos el poder de afirmarlas.

Al mismo tiempo, debe de admitirse que hay varias características de la interpretación cultural que hacen mucho más difícil su desarrollo teórico de lo habitual. La primera es la necesidad que tiene la teoría de hallarse más cerca del suelo que las ciencias que tienden más a la abstracción imaginativa. Hay una tendencia a que sólo cortas incursiones en el raciocinio sean efectivas en la antropología; las más largas acaban en sueños lógicos, abstracciones académicas con simetría formal. Lo más importante de un enfoque semiótico de la cultura es, como he dicho, ayudarnos a acceder al mundo conceptual en el que viven los individuos, para que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos. La tensión entre el empuje de esta necesidad para entrar en un universo no familiar de la acción simbólica y los requisitos del avance técnico en la teoría de la cultura, entre la necesidad de entenderlo y la de analizarlo; son necesariamente grandes y esencialmente estáticos. Sin duda, cuanto más crece el desarrollo teórico, más tensión existe. Esta es la primera condición de la teoría cultural: no es su propio dueño. Como es inseparable de las inmediaciones que presenta la descripción densa, su libertad de acomodarse de la misma forma que su lógica interna es bastante limitada. Lo que generalmente consigue lograr aparece de la delicadeza de sus distinciones, no del alcance de sus abstracciones.

Y a esto le sigue una peculiaridad; como un asunto simple de un hecho empírico, nuestro conocimiento de la cultura... culturas... una cultura... crece: en arrebato. Más que seguir una curva creciente de descubrimientos acumulativos, los análisis culturales aparecen en una secuencia desconectada, aunque incoherente, de salidas cada vez más intrépidas. Los estudios se forman de otros estudios, no en el sentido de que ellos lo eligen donde los demás lo dejaron, sino que, mejor informados y conceptualizados, penetran más en las mismas cosas.

Cada análisis serio cultural empieza desde un principio completo y termina donde se las arregla para llegar antes de acabar su impulso intelectual. Los hechos descubiertos previamente se movilizan, los conceptos desarrollados previamente se usan, las hipótesis formuladas previamente se intentan; pero el movimiento no se hace partiendo de teoremas ya comprobados a los nuevamente comprobados, es desde una búsqueda extraña de la comprensión más elementaria hacia una proclamación que uno lo ha conseguido y pasado. Un estudio es un avance si es más incisivo —signifique lo que signifique— que los que le precedieron, pero les pesa menos sobre sus hombros de quien va junto a ellos.

Por esta razón, entre otras, el estudio, sea de treinta páginas como de trescientas, me ha parecido el género adecuado para presentar las interpretaciones culturales y las teorías que los sostienen, y porqué, si buscamos tratados sistemáticos en este campo, pronto nos desilusionamos, y aún más si encontramos alguno. Incluso los artículos de inventario son extraños y de todas formas no tienen casi interés bibliográfico. Las más grandes contribuciones teóricas no sólo aparecen en los estudios específicos —esto es cierto en casi cualquier campo— sino que es muy difícil abstraerse de estos estudios e integrarlos en algo que llamaríamos «teoría de la cultura» como tal. Las formulaciones teóricas están tan cerca de las interpretaciones que hacen, que no tienen mucho sentido o interés aparte del suyo. Esto sucede, no porque no son generales, ya que si no lo son, no son teóricas, sino porque, situadas independientemente de sus aplicaciones, parecen algo sin identificación o vacío. Podemos, y así es como el campo progresa conceptualmente, tomar una línea de ataque teórico desarrollado en conexión con un ejercicio en la interpretación etnográfica y emplearlo en otro, llevándolo a una mayor precisión y relevancia; pero no podemos escribir una «Teoría general de interpretación cultural». O, mejor dicho, sí que podemos, pero obtenemos poco beneficio, porque la tarea esencial de la construcción teórica aquí no es codificar regularidades abstractas, sino hacer posibles las descripciones densas, no generalizar a través de los casos, sino generalizar en ellos.

Generalizar en el estudio de los casos, al menos en medicina y psicología densa, se llama inferencia clínica. Antes de iniciar las observaciones con un grupo y tratar de someterlas a una ley dictada, dicha inferencia comienza con un grupo de —presuntos— significativos e intenta situarlos en una estructura inteligible. Las medidas son apropiadas a las predicciones teóricas, pero los síntomas, incluso cuando se les mide, se adaptan a las peculiaridades teóricas, es decir, diagnosticadas. En el estudio de la cultura, los significantes no son síntomas o grupos de síntomas, sino actos simbólicos o grupos de actos simbólicos; y su propósito no es la terapia, sino el análisis del discurso social. Pero la forma en que se utiliza la teoría, para conseguir encontrar la importancia no aparente de las cosas, es la misma.

Así llegamos a la segunda condición de la teoría cultural: no es, por lo menos en el significado estricto de la palabra, profética. Los médicos, cuando hacen un diagnóstico, no predicen el sarampión; deciden que alguien lo tiene, o como mucho *anticipan* que alguien tiene predisposición a sufrirlo. Pero esta limitación, que es bastante real, se ha malinterpretado y exagerado muchas veces, porque se ha entendido que la interpretación cultural es sólo un post facto: que, como el

campesino de la antigua historia, primero hacemos los agujeros en la verja y después pintamos los ojos de buey a su alrededor. Es difícil negar que no existe este tipo de cosas, algunas de ellas en lugares prominentes. Sin embargo, negamos que es el resultado inevitable de un enfoque clínico de la utilización de la teoría.

Es verdad que en el estilo clínico de la formulación teórica, la conceptualización se dirige hacia la tarea de generar interpretaciones de temas ya conocidos; no proyecta resultados de manipulaciones experimentales o deduce los estados futuros de un sistema determinado. Pero esto no significa que la teoría sólo tiene que adecuarse a realidades pasadas (o a generar interpretaciones) convincentes; también tiene que sobrevivir —intelectualmente— a las realidades que le llegan. Aunque formulamos nuestra interpretación de la variedad de guiños o el suceso de un robo de ovejas, después de su ocurrencia, algunas veces después, la estructura teórica en la que se hace tal interpretación, debe ser capaz de continuar añadiendo interpretaciones válidas de cómo los fenómenos sociales van apareciendo. Aunque empezemos a hacer cualquier esfuerzo para una descripción densa, más allá de lo obvio y de lo superficial, desde un estado de excitación general, preguntándonos qué ocurre —intentando comprenderlo— no empezamos (o no debemos comenzar) con las manos vacías intelectualmente hablando. Las ideas teóricas no se crean completamentamente nuevas para cada estudio; como he dicho, las adoptamos de otros estudios relacionados y, refinadas en el proceso, se aplican a nuevos problemas interpretativos. Si dejan de ser útiles en estos problemas, dejamos de usarlas y más o menos se abandonan. Si continúan siendo útiles, cambiando nuestros conocimientos, se elaboran cada vez más y continuan usándose[5].

Este punto de vista de cómo funciona la teoría en una ciencia interpretativa, sugiere que la distinción, relativa en cualquier caso, que aparece en las ciencias experimentales o de observación entre la «descripción» y la «explicación» aparece como incluso más relativa, entre «inscripción», («descripción densa»), y «especificación» («diagnosis») —entre establecer el significado particular que las acciones sociales tienen para los actores cuyas acciones están diciendo explícitamente, que demuestra el conocimiento conseguido acerca de la sociedad donde se encuentra e incluso acerca de la vida social como tal. Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan sobre los hechos de los individuos que estudiamos, lo «dicho» del discurso social, y construir un sistema de análisis en cuyos términos, lo que es genérico para estas estructuras, lo que les pertenece porque son lo que son, se mantendrá ante los otros determinantes del comportamiento humano. En la etnografía, el oficio de la teoría es conseguir un vocabulario, donde se pueda expresar lo que tiene que decir la acción simbólica sobre sí misma, es decir, acerca del papel de la cultura en la vida humana.

Aparte de unas cuantas piezas orientadoras relacionadas con materias más fundamentales, es de esta forma como funciona la teoría en los ensayos que se han recogido aquí. Un repertorio de los conceptos generales, producidos en la academia y los conceptos de sistemas —«integración», «racionalización», «símbolo», «ideología», «genio», «revolución», «identidad», «metáfora», «estructura», «ritual», «punto de vista del mundo», «actor», «función», «sagrado», y, por supuesto, la propia «cultura»— se ha entrelazado en el cuerpo de la etnografía de

la descripción densa, con la esperanza de convertir en elocuentes, científicamente las meras ocurrencias[6]. Tenemos la intención de sacar grandes conclusiones de hechos pequeños, pero densamente estructurados para poder soportar amplias aserciones sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva, al unirlos exactamente con datos específicos complejos.

Así, no es sólo la interpretación lo que va encaminándose hacia el nivel más observacional: la teoría de la que depende esta interpretación conceptualmente también hace lo mismo. Mi interés por la historia de Cohen, como el de Ryle en los guiños, es debido a nociones muy generales, sin lugar a dudas. El modelo de «confusión de lenguas», el punto de vista de que el conflicto social no es algo que sucede cuando, sin contar la debilidad, la indefinición, el desuso o la negligencia, las formas culturales dejan de operar, sino algo que sucede cuando, como los guiños burlones, estas formas están presionadas por situaciones extrañas o intenciones no usuales, para operar de forma no usual, aunque esta es una idea que recogí de la historia de Cohen. Sugerida por mis colegas, estudiantes y predecesores, es una idea que llevé a esta historia.

Nuestro «mensaje en una botella» inocente, es más que un retrato de las estructuras de significado de los comerciantes judíos, los guerreros beréberes y los procónsules franceses, o incluso de su interferencia mutua. Está probado que volver a estructurar el modelo de las relaciones sociales es volver a estructurar las coordinadas del mundo experimentado. Las formas de la cultura son la sustancia de la cultura.

VIII

Hay una historia —hindú, o por lo menos yo la oí como hindú—, acerca de un inglés que, como se le había dicho que el mundo descansaba en una plataforma que descansaba en la espalda de un elefante que descansaba a su vez en la espalda de una tortuga, preguntó (tal vez se trataba de un etnógrafo —es su forma de comportarse): ¿sobre qué descansaba la tortuga? en otra tortuga. ¿Y esa tortuga? «Ah, sahib, después de eso ya son siempre tortugas.»

Esta, sin lugar a dudas, es la condición de las cosas. No sé durante cuanto tiempo nos sería útil meditar el encuentro de Cohen, el sheij y «Dumari»; quizá ya hemos excedido el período; pero no sé durante cuánto tiempo lo he hecho; así que no llegaré al fondo. No, nunca he llegado al fondo de nada de lo que he escrito, ni en los ensayos anteriores ni en otros. El análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, peor que esto, cuanto más profundizamos, menos completo es. Es una ciencia extraña, ya que cuanto más se hacen aserciones, más inseguras son; para llegar a algún lugar, tenemos que intensificar la sospecha, la nuestra y la de los demás, de que no lo estamos haciendo bien. Pero esto, junto con atiborrar a gente ingeniosa con preguntas obtusas, es lo que es un etnógrafo.

Hay varias maneras de escapar a esto, convirtiendo la cultura en folclore y coleccionándola, convirtiéndola en rasgos y contándola, convirtiéndola en instituciones y clasificarlas, convirtiéndola en estructuras y jugar con ellas. Pero esto son escapadas. El hecho es que dedicarse a un concepto semiótico de cultura y a estudiar el enfoque interpretativo de la cultura es dedicarse a un punto de vista de la aserción etnográfica como, «esencialmente discutible», en referencia a la frase más famosa de W. B. Gallie. La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso está menos marcado por una perfección en consenso que por un refinamiento en el debate. Lo que mejora es la precisión con que nos encaramos unos con otros.

Es muy difícil comprender cuándo se ha monopolizado la atención de uno por una sóla parte del argumento. Los monólogos sirven de ayuda aquí, porque no hay conclusiones que se puedan comunicar; sólo existe una discusión. Dentro de lo que los ensayos que se han recogido aquí tienen importancia, la tienen menos en lo que dicen que de lo que son testigos: un crecimiento del interés, no sólo en la antropología, sino generalmente en los estudios sociales, en el papel de las formas simbólicas en la vida humana. El significado, esa pseudoentidad elusiva y mal definida que una vez estuvimos muy contentos de abandonar a los filósofos y a los críticos literarios para que se distrajeran, ha llegado de nuevo hasta el corazón de nuestra disciplina. Incluso los marxistas citan a Cassirer; incluso los positivistas a Kenneth Burke.

Mi propia posición, en medio de todo esto, ha sido la de intentar resistirme al subjetivismo por una parte, y, por la otra, intentar mantener el análisis de las formas simbólicas muy bien estructurado para eventos y ocasiones sociales concretos, el ámbito de la vida en común, un mundo organizarlo de tal forma que las conexiones entre las formulaciones teóricas y las interpretaciones descriptivas no estuvieran oscurecidas por los recuerdos de las ciencias oscuras. Nunca me ha impresionado el argumento de que, puesto que la objetividad completa es imposible en estos asuntos, y, desde luego, lo es, deben dejarse en libertad los sentimientos de cada uno. Como hizo notar Robert Solow, ya que el entorno es perfectamente aséptico, podemos practicar la asistencia médica en una alcantarilla. Ni, tampoco me ha impresionado con las afirmaciones de que la lingüística estructural, la ingeniería informática o alguna otra forma avanzada de pensamiento va a permitirnos entender a los hombres sin conocerlos. Nada desacreditará un enfoque semiótico de la cultura más rápidamente que permitirle encaminarse a una combinación de intuicionismo y alquimia, sin tener en cuenta lo elegantemente que se expresen las intuiciones o lo moderna que parezca la alquimia.

El peligro de que el análisis cultural pierda su contacto con la superficie dura de la vida —con las realidades estratificatorias políticas y económicas en las que los hombres se hallan— y con las necesidades biológicas y físicas sobre las que descansan estas superficies, siempre se halla presente cuando buscamos la utopía al final del proceso. La única defensa que existe en su contra y en contra del análisis cultural en una especie de esteticismo sociológico, es probar en primer lugar este análisis en esas realidades y necesidades. Por ese motivo he escrito acerca del nacionalismo, la violencia, la identidad, la naturaleza humana, legitimismo, revolución, etnicismo, urbanización, status, muerte, tiempo y particularmente acerca de los intentos aislados de ciertas personas con el fin de situar estas cosas sobre estructuras comprensibles, significativas.

Observar las dimensiones simbólicas de la acción social, el arte, la religión, la ideología, la ciencia, la ley, la moralidad, el sentido común, no es escapar de los

dilemas existenciales de la vida buscando algún ámbito empírico de formas no emocionales, es estar en medio de ellos. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es responder a nuestras preguntas más ocultas, sino el que nos permita obtener respuestas que otros, que estaban guardando otras ovejas en otros valles, han ofrecido, y así, incluirlas en una recopilación que pueda ser consultada sobre lo que el hombre ha dicho.

Notas

1. No sólo la de otros pueblos: la antropología se puede preparar sobre la cultura de la que ella misma es una parte, y de la que es cada vez más; un hecho de gran importancia, pero que, como hace surgir unos cuantos problemas de segundo orden engañosos y bastante especiales, los dejaré de lado de momento.
2. El problema de las versiones es, de nuevo, complejo. Los estudios antropológicos que se basan en otros estudios antropológicos, el de Lévi-Strauss, por ejemplo, pueden ser la cuarta versión de la primera, y los informadores, frecuentemente, incluso habitualmente, hacen interpretaciones de segundas versiones, lo que se conoce como «modelos nativos». En las culturas letradas, donde las interpretaciones nativas pueden llegar a niveles bastante exactos, respecto al Magreb sólo tenemos que pensar en Ibn Jaldun; en Estados Unidos, con Margaret Mead, esto se convierte en algo intrincado.
3. O, más exactamente, «inscribe». Mucha etnografía se encuentra de hecho en los libros y artículos, más que en las películas, casettes, exposiciones de los museos, u otras cosas; pero incluso en ellas hay, por supuesto, fotografías, dibujos, diagramas, tablas etc. La concienciación de los modos de representación , sin hablar de los experimentos, no se ha observado a menudo en la antropología.
4. Ya que ha reforzado el impulso antropológico de unirse con su informante como personas más que como objetos, la noción de «observación participante» ha sido valiosa. Pero, hasta el grado que ha llevado al antropólogo a cerrar el paso desde su punto de vista a la naturaleza especial, culturalmente puesta entre paréntesis, de su propio papel y a imaginarse a él mismo como algo más que a un residente interesado (en ambos sentidos de la palabra) ha sido la fuente más poderosa de nuestra mala fe.
5. Lo admitimos, hay algo de idealización en esto. Porque las teorías a menudo se desacreditan en el uso clínico, y sólo crecen cada vez más extrañas, improductivas, estancadas o vacías, a menudo persisten después; pero muchas personas (aunque sean las más apasionadas) han dejado caer su interés por ellas. Sin lugar a dudas, en lo que se refiere a la antropología, es casi más difícil eliminar ideas que ya no interesan sobre literatura que obtener nuevas ideas productivas; así, parte de la discusión teórica mayor de la que nosotros querríamos es más crítica que constructiva, y estudios enteros se han dedicado a eliminar las nociones sobre teorías moribundas. Como el campo avanza, nos gustaría que esta clase de control intelectual eliminatorio se convirtiera en una parte menos destacada de nuestras actividades. Pero, por el momento, es verdad que las antiguas teorías tienden menos a decaer que a hacer una segunda edición.
6. «La necesidad de relacionarse» con los otros.

Postulado-1973

Algunos de los elementos más importantes de la teoría antropológica, evolución, difusión, funcionalismo y estructuralismo, ya se han definido, como lo han hecho conceptos como cultura, personalidad y progreso.

Pensamos que, mientras escribimos, la antropología está en el umbral de un gran cambio. Así que cualquier predicción o proyección nos parece inadecuado. Nunca sabremos adonde vamos, pero tenemos que continuar examinando dónde estamos.

Hoy en día, la unidad de nuestra materia, así como su lugar en la panoplia de las ciencias del comportamiento, es muy claro. Y los problemas principales permanecen: la antropología continúa siendo nutrida por todas las demás ciencias, y aún continúa iluminándolas.

Postulado-1988

Tras quince años después de haber escrito el primer postulado, nos parece que la dirección de la antropología no está tan clara como lo era. Como todas las otras ciencias sociales, la antropología ha reaccionado a los sucesos de los años 70 y 80. Los retos son diferentes en los contextos de hoy en día a como eran anteriormente. La disciplina ha conseguido nuevas especializaciones, con el resultado de que parece más difusa que entonces. Es posible ver, en 1988, que en su desarrollo histórico, la antropología ha estado muy aliada con el colonialismo por una parte, a pesar de que muchos antropólogos eran anticolonialistas, y, por otra, con la ética liberal. Con la finalización del colonialismo y la refundición de la ética liberal —y con la proximidad de lo que solían ser culturas lejanas— los antropólogos han tenido que estudiar otros nuevos campos; el hecho más destacado ahora de la antropología es el estudio de la cultura de las sociedades complejas con mayor profundidad histórica, para que podamos examinar el proceso tan claramente como hemos examinado la estructura.

Todavía pensamos que es algo excitante ser antropólogo. La naturaleza de la nueva etnografía, como una recopilación de diferencias en una sola estructura cultural, cada vez está más clara. La naturaleza de lo que el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro llamó «el proceso de la civilización» también está cada vez más claro. Y las culturas del futuro representan un reto que casi no se ha considerado.

Sobre los autores

Paul Bohannan es el autor de *Social Anthropology* (1963) y ha escrito muchos libros y artículos acerca de Africa y, especialmente, acerca de los tiv del centro de Nigeria. Recibió sus B. A. de la universidad de Arizona donde tuvo la suerte de estudiar con el arqueólogo Emil Haury y el antropólogo cultural Edward Spicer. Sus B. Sc., M. A. y D. Ph. son de la universidad de Oxford, donde también tuvo la suerte de estudiar con E. E. Evans-Pritchard, Meyer Fortes y Max Gluckman. Después de dar clases en las universidades de Oxford y Princenton, se fue a la facultad de antropología en Northwestern, donde estuvo hasta fines de 1974.

Sus estudiantes le convencieron, durante los años 60 (particularmente los estudiantes minoritarios) de que los problemas verdaderos de los antropólogos se pueden encontrar en nuestra propia sociedad. Llevó a cabo el estudio de la familia, divorcio y familias políticas norteamericanas, y trabajó con hombres mayores que vivían en hoteles en la ciudad de San Diego. Ha escrito *Divorce and After* (1970) y *All the Happy Families* (1985). También ha colaborado en un texto de la historia estadounidense y ha continuado con los estudios de agresión. Actualmente es profesor Emérito de antropología en la universidad de California del Sur.

Mark Glazer es el autor de *Flour from Another Sack* (1982) y coeditor de *Studies in Turkish Folklore* (1978) y del *Dictionary of Mexican American Proverbs* (1987). Ha publicado numerosos artículos sobre la cultura turca y mexicana americana y sobre leyendas contemporáneas. Es profesor de antropología y responsable del archivo del folclore de Río Grande (Río Bravo) en la universidad Panamericana, en Edinburgo, Texas, donde ha dado clase desde 1977. Como nativo turco, recibió su B. A. del Robert College, en Istambul; su M. A. de la universidad de Istambul; y su Ph. D. de la universidad de Northwestern. Su gran experiencia de campo incluye trabajos entre los americanos mexicanos en el sur de Texas, las comunidades judías en el norte suburbano de Chicago y numerosas expediciones arqueológicas a Turquía.